OPRESIÓN Y LIBERACIÓN

Una aproximación exegética a Ex 3,1 – 4,17

Cristian Navarro Gómez

Tesis en cumplimiento parcial de los requisitos para optar al grado de Licenciatura en Ciencias Bíblicas
Profesora guía: Magister Elisabeth Cook

UNIVERSIDAD BÍBLICA LATINOAMERICANA
San José, Costa Rica
29 de marzo de 2010

Opresión y Liberación

Una aproximación exegética a Ex 3,1 – 4,17

Tesis
Sometida el 29 de marzo de 2010 al cuerpo docente de la Universidad Bíblica Latinoamericana en cumplimiento parcial de los requisitos para optar al grado de Licenciatura en Ciencias Bíblicas por:

Cristian Navarro Gómez

Tribunal integrado por:

Magister Mireya Baltodano, Decana

Magister Elisabeth Cook, Profesora Guía

Dr. José Enrique Ramírez, Dictaminador

Magister Violeta Rocha, Lectora

Dedicatoria

A mi madre: Alejandra Gómez

Agradecimientos

A la Magister Elisabeth Cook, profesora de la Universidad Bíblica Latinoamericana, por su valiosa ayuda en la realización de esta tesis

A Jacqueline Brenes, por su afecto y su ayuda en la realización de esta tesis

A mi familia, quienes desde la distancia me motivaron en el estudio

A los/as amigos/as de la UBL y del ISEAT

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN vi

CAPÍTULO

I Contexto y formación del relato de Éxodo

1. Trasfondo histórico del Éxodo, a partir del texto bíblico 1
   - 1.1 De Canaán a Egipto
     - 1.1.1 La historia de José (Gn 37s)
     - 1.1.2 Deuteronomio 26,5: Credo histórico
   - 1.2 Permanencia en Egipto y salida
     - 1.2.1 Permanencia en Egipto
     - 1.2.2 Salida de Egipto
2. Trasfondo histórico del Éxodo a partir de documentos extra bíblicos.....7
   - 2.1 Panorama general de Egipto en el Siglo XIII a de C.
     - 2.1.1 Aspecto social
     - 2.1.2 Aspecto económico
     - 2.1.3 Aspecto político
   - 2.2 Origen y formación del grupo del éxodo
     - 2.2.1 Entrada a Egipto
     - 2.2.2 Vestigios de opresión
     - 2.2.3 Salida – expulsión
3. Carácter literario y formación del libro del Éxodo 17
   - 3.1 El texto como reflejo de eventos del pasado y redactados a la luz de los nuevos sucesos
     - 3.1.1 Como reflejo de eventos de opresión del periodo monárquico
     - 3.1.2 Como reflejo de los acontecimientos del siglo VII a de C.
4. Conclusiones 23

II Una aproximación exegética al texto de Ex 3,1 – 4,17

1. Intertextualidad del Éxodo en el Antiguo Testamento..... 26
2. Delimitación del texto..... 31
3. Contexto literario de Ex 3,1 – 4,17..... 32
4. Análisis de Ex 3,1 – 4,17..... 36
   - 4.1 Visión de la zarza (3,1-6)
   - 4.2 Deseo/petición de Dios: sacar a Israel de Egipto (3,7-12)
   - 4.3 Revelación del nombre de Yahvé (3,13-15)
   - 4.4 Plan de liberación de Yahvé (3,16-22)

4.5 Demostración del poder de Yahvé (4,1-9)
4.6 Misión de Aarón – envía a otro (4,10-17)

5. Yahvé y Moisés en Ex 3,1 – 4,17 54
   5.1 Yahvé (hwhy)
   5.2 Moisés (hvm)

3. Conclusiones 56

III Reflexiones y pautas hermenéuticas a la luz de los/as oprimidos/as actuales

1. El relato del Éxodo como paradigma de liberación 58
2. Hacia una relectura de Ex 3,1 – 4,17, desde la realidad del pueblo guaraní. 66
   2.1 Contexto social y político del pueblo guaraní
   2.2 Hacia una liberación del pueblo guaraní: perspectiva social y política
   2.3 Hacia una liberación del pueblo guaraní: perspectiva económica (tierra)
3. Conclusiones 73

CONCLUSION FINAL 75
ANEXOS 77
BIBLIOGRAFÍA 80

INTRODUCCIÓN

Para una aproximación exegética a Ex 3,1 – 4,17 utilizaremos algunas herramientas de las Ciencias Bíblicas. Realizaremos un análisis del texto a partir de un estudio exegético y a la vez un acercamiento hermenéutico, es decir, una relectura del texto a partir de una situación particular, como es la realidad de las comunidades guaranís. No pretendemos hacer paralelismo, sino acercarnos al texto a partir de una situación similar a lo que describe el texto y explorar de qué manera el texto puede convertirse en un paradigma de liberación en un contexto de opresión actual. Nuestra investigación constará de tres unidades:

- En un primer momento, trataremos de proponer un trasfondo histórico general para el relato del Éxodo. Este trasfondo histórico nos servirá como base para la aproximación exegética al texto. Este acercamiento se realizara a partir de dos enfoques: desde elementos que nos aporta el texto bíblico y a partir de la literatura extra bíblica concerniente a la época en la que se ha ubicado el éxodo. La investigación extra bíblica sobre el trasfondo histórico estará enfocada en las dimensiones sociales, económicas y políticas. Adicionalmente, haremos un estudio del contexto de la formación del texto del Éxodo.

- Un segundo momento estará centrado en un estudio literario del Ex 3,1 – 4,17, tomando en cuenta los siguientes puntos: un estudio intertextual del éxodo en el Antiguo Testamento, un estudio del contexto inmediato literario del texto y un estudio pormenorizado del texto, analizado a partir de las divisiones internas del texto.

- Un tercer momento estará enfocado por una parte en hacer un balance y una valoración del relato del Éxodo. Realzaremos el valor simbólico del texto dentro de la formación del Antiguo Israel y valor paradigmático que tiene el texto en nuestra realidad. A la vez exploraremos de qué manera el relato del Éxodo se convierte en un paradigma de liberación para nuestros pueblos latinoamericanos,

a partir de una relectura del texto desde una situación particular y actual de opresión. De esta manera trataremos de crear un puente hermenéutico a partir de una realidad concreta, como es el caso de las comunidades guaranís que han sido objetos de situaciones de servidumbre y opresión.

CAPÍTULO I
TRASFONDO Y FORMACIÓN DEL RELATO DEL EXODO

Comprender el trasfondo histórico en el que el Antiguo Testamento ubica el relato del éxodo es trascendental para el desarrollo de esta investigación. Porque todo trabajo exegético debe iniciarse a partir de un contexto del texto, en este caso, la situación de los hebreos oprimidos en Egipto.

El texto que vamos a investigar, Ex 3,1-4,17, ubica al pueblo hebreo en el contexto egipcio. Lo que pretendemos en este capítulo es explorar el trasfondo histórico que nos sugiere el texto bíblico. En este afán, nos acercaremos al contexto del texto a partir de dos enfoques: por un lado desde aquellas pistas que nos aporta el texto bíblico y, por el otro, desde la literatura de naturaleza histórica concerniente al contexto egipcio y la región del Cercano Oriente.

Siguiendo el segundo enfoque, haremos un acercamiento al contexto egipcio del siglo XIII a de C., a partir de los siguientes aspectos: social, política y económica, porque creemos que estos tres aspectos forman parten del trasfondo que estamos investigando.

Una última parte estará centrada en desarrollar las diferentes propuestas y enfoques sobre la formación del relato del éxodo.

1. Trasfondo histórico del Éxodo, a partir del texto bíblico

En esta primera parte trataremos de armar un escenario del relato del Éxodo (trasfondo histórico) a partir de elementos que nos ofrece el texto bíblico sobre el origen y la formación del grupo del Éxodo. Por un lado, nos interesa conocer la procedencia del grupo (origen del grupo) y por el otro su permanencia y salida de Egipto.

1.1. De Canaán a Egipto (migración)

Analizamos aquí dos testimonios que nos ofrece el Pentateuco en cuanto al origen del grupo del éxodo. Ambos testimonios hacen referencia al grupo de hebreos en primera instancia en Canaán, también ambos evocan sobre una migración hacia Egipto en épocas de crisis alimenticia y sobrevivencia.

1.1.1. La historia de José (Gn 37s)

El primer testimonio es una narración que empieza con la historia de José, quien es vendido por sus hermanos,[1] comprado por mercaderes y llevado a Egipto. El relato concluye con Jacob asentándose en las tierras de Gosén[2]. En esta primera narración sobre la entrada de los hebreos a Egipto, al parecer es el mismo Yahvé quien prepara el camino para que José sea vendido por sus hermanos, como una especie de anticipo, para que luego el resto de los hebreos migren a Egipto. Este relato se confirma en el diálogo que sostienen José y sus hermanos: "*Ahora bien, no os pese mal, ni os de enojo el haberme vendido, pues para salvar vidas me envió Dios delante de vosotros*"[3].

En este relato, el personaje principal es José. El texto describe a este personaje en diferentes etapas: al principio muestra a José en condiciones desfavorables como esclavo

---

[1] Ex 37,12s BJ. En el capítulo 37 versos 12s distinguimos dos fuentes combinadas: el "*elohísta*" y "*yahvista*". Según la primera, José es vendido a unos mercaderes madianitas, y conforme a la segunda, José es vendido a una caravana de ismaelitas que van hacia Egipto. Ambas fuentes hacen mención de que José es echado a un pozo.

[2] La tierra de Gosén se extendía desde Zoan-Tanis hasta la ciudad almacén de Pithom y la depresión de Wadi Timilat, al este del Delta. A fines del siglo pasado, E. Neville ya había identificado el gran talud de Tell el-Mashkuteh como Pithom, que Ramsés II había levantado y repoblado como una fortaleza fronteriza en el este de Egipto. Allí fueron descubiertos numerosos estelas y templos consagrados al dios Atón, lo que suma credibilidad a su identificación como Pithom (Per-Atum que significa casa de Atón). Otras inscripciones recientemente halladas allí sugieren la identificación del promontorio formado por restos de antiguas construcciones, como Teku, probablemente la bíblica Succoth, primera parada israelita después de su huida de Per-Ramsés. Algunos estudiosos creen que la ciudad era conocida por ambos nombres, Per-Atúm y Teku. *Cf*. Gaaliah Cornfeld. *Arqueología de la Biblia. De Abraham a Jesús*. Traducción del Inglés por Amanda Dalia Ares. Buenos Aires: Víctor Lerú, 1980, pág. 49.

[3] Gen 45,12s BJ

de un funcionario del Faraón[4]. Cuando está situado en la escala social más baja y además condenado en la cárcel, es llamado por el Faraón como intérprete de sueños y se convierte en el segundo hombre más importante de Egipto[5].

Dentro de la sociedad del Imperio egipcio, José llega a ser un personaje significativo. La vida de José pasa por una inversión[6], una transformación: un esclavo llega a formar parte de la estructura gubernamental del imperio egipcio. Es el encargado de administrar la casa de Faraón. Desde esta perspectiva, los hebreos ingresan a Egipto como personas protegidas por José. Por lo tanto su condición social y política, por lo menos al principio, según el texto, es favorable.

1.1.2. Deuteronomio 26,5: credo histórico

Deuteronomio 26,5 es la confesión de fe que perpetúa el recuerdo de la elección divina, de la liberación de Egipto y de la donación de la Tierra Prometida[7]. Para efectos de nuestra investigación tomaremos esta confesión como una segunda pista para tratar de armar el marco histórico sobre la migración de los hebreos a Egipto.

Este testimonio nos proporciona algunas referencias sobre los motivos que obligaron a los hebreos migrar a Egipto: "*Mi padre era un arameo errante, bajó a Egipto y fue a refugiarse siendo pocos aún, pero se hizo una nación grande, poderosa y numerosa*".[8]

En esta confesión de fe, percibimos algunas palabras que merecen una atención especial y que podrían ayudarnos a encontrar los motivos por los que el grupo tuvo que migrar a Egipto:

---

[4] Ex 39,1s BJ

[5] Gen 39-41 BJ

[6] José Enrique Ramírez. *Para comprender el Antiguo Testamento*. SEBILA: San José, Costa Rica, 2009, pág. 169.

[7] *Biblia de Jerusalén*. 1978. Traducción bajo la dirección de la Escuela Bíblica de Jerusalén. Bilbao: Desclée de Brouwer. Pág. 203.

[8] Dt. 26:5b. BJ

- Primero, la palabra *errante*, que está vinculada o hace referencia a un pueblo o grupo de personas que no tiene una residencia fija, más o menos semejante a la vida de los patriarcas (Abraham, Isaac y Jacob). Esta expresión está relacionada con un grupo de nómadas que se trasladan de un lugar a otro.

- Segundo, la palabra *refugiado*[9] sugiere que, además de tener una existencia errante, al parecer el grupo estaba en peligro. El texto no nos brinda detalles sobre cómo y por qué los hebreos tuvieron que refugiarse o cuáles eran los motivos para que buscasen refugio. En tal caso, Egipto, más que una simple residencia o el lugar donde el pequeño grupo de hebreos pudiera conseguir alimento, se convierte en un lugar donde el grupo puede sobrevivir.

Ambos testimonios resaltan realidades precarias en Canaán, donde el grupo de hebreos, obligados por el hambre, tiene que bajar[10] a Egipto. El problema del hambre y la sobrevivencia llegan a ser los motivos para que los hebreos tengan que migrar a Egipto. En una perspectiva teológica, Egipto es el lugar fijado por Dios para la sobrevivencia del grupo. Además, Egipto llega a ser la tierra donde los hebreos se multiplicarán y se convertirán en un pueblo numeroso, conforme a la promesa hecha a sus antepasados.

Sintetizando esta parte, tenemos dos versiones sobre el arribo de los hebreos a Egipto: una narrativa y otra elaborada como una memoria histórica y credo de fe. La primera es la más conocida por estar mejor confeccionada en el plano narrativo, mientras que la segunda ignora completamente la figura de José y solo ve a Jacob como protagonista de la emigración. La primera es rica en detalles folklóricos, topográficos y cronológicos; la segunda, por su género literario, carece de ellos y se limita a constatar el

---

[9] Del verbo *'uz* que también puede entenderse como "poner al seguro, poner a salvo" Se encuentra documentado en cinco casos en el AT. *Cf*. E. Gerstenberger. "Buscar Refugio" en Jenni E., Westermann C. (Editores). *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento. Tomo II*. Madrid: Cristiandad, 1985, pág. 292.

[10] Cuando hacemos referencia al término "bajar" de Canaán a Egipto. Tiene que ver estrictamente con el aspecto geográfico. Canaán está ubicada a una mayor altitud que Egipto.

hecho de la migración. El segundo relato no hace mención de por qué un faraón tenía que estar agradecido con José[11].

1.2 Permanencia en Egipto y salida

1.1.3. Permanencia en Egipto

Sobre la permanencia de los hebreos en Egipto, tomando como referente la historia de José, podemos construir dos escenarios en diferentes épocas.

Una primera etapa empieza con la llegada y el asentamiento de los hebreos en las tierras egipcias. Jacob y su familia reciben la invitación del Faraón para instalarse en Egipto.

> En el palacio de Faraón corrió la voz: "Han venido los hermanos de José." La cosa cayó bien al Faraón y sus siervos, Y Faraón dijo a José: "Di a tus hermano: haced esto: cargad vuestros acémilas y poneos inmediatamente en Canaán, tomad a vuestro padre y vuestras familias, y venid a mí, que yo os daré lo mejor de Egipto, y comeréis lo mas pingüe del país[12].

Durante esta etapa, al parecer los hebreos no tienen ninguna dificultad para establecerse y residir en Egipto. Con José como el segundo hombre más importante de Egipto, los hebreos tienen todos los beneficios para establecerse y residir en Egipto.

> Según Gn. 47:27 Israel tenía en Egipto unas tierras a su disposición: las tierras de Gosén. Aparentemente los trabajos de construcción con los cuales el nuevo rey los oprimió no significaron la perdida de estas tierras, que se vuelven a mencionar en Ex. 9:26.[13]

---

[11] Alberto J. Soggin. *Nueva historia de Israel. De los orígenes a Bar kochba*. 2da edición. Traducción del Italiano por Víctor Morla. Bilbao: DESCLÉE DE BROUWER S.A., 1997, pág. 165.

[12] Gn 45,16-18

[13] Pixley, *Éxodo: Una lectura evangélica popular*, 22.

Una segunda etapa se caracteriza por la opresión de los egipcios (Faraón) hacia los hebreos. Esta etapa empieza con la aparición de un nuevo Faraón que no conocía a José[14]. La razón para esta acción, según el texto, es la multiplicación de los hebreos y el temor del Faraón ante una posible revuelta (Ex 1,8s). Desde esta perspectiva, la multiplicación de los hebreos constituye un peligro para la política egipcia. Desde otra visión, esta multiplicación de los hebreos es el cumplimiento de la promesa hecha por Yahvé a los antepasados[15].

La política opresora del Faraón tiene tres etapas: trabajo obligatorio en la construcción, eliminación de todos los recién nacidos varones y empeoramiento de las condiciones del trabajo obligatorio.

En cuanto a la permanencia de los hebreos en Egipto, Ex 12,4 nos da un vestigio: "*Los hijos de Israel estuvieron en Egipto cuatrocientos treinta años. El mismo día que cumplieron los cuatrocientos treinta años, salieron de la tierra de Egipto…".* Algunos entendidos en la materia sugieren que estos cuatrocientos treinta años se tratan de un número simbólico, un numero redondo. Otros autores sugieren que se trata de una noción de tiempo que pertenece a la antigüedad[16].

1.1.4. Salida de Egipto

En cuanto a la salida de los hebreos de Egipto, encontramos una referencia en el libro de 1 Reyes, donde se menciona que el Templo de Jerusalén comenzó a construirse en el cuarto año del reinado de Salomón, 480 años después del éxodo.

---

[14] Ex 1,8 BJ

[15] Gn 46,3 BJ. (Yo soy Dios, el Dios de tu padre; no temas bajar a Egipto, porque allí te hare una gran nación)

[16] I. Finkelstein, N. Silberman N. *La Biblia desenterrada. Una nueva versión arqueológica del Antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*. Traducción del Inglés por José Luis Gil Aristu. Madrid: Siglo XXI, 2003, pág 70.

> En el año cuatrocientos ochenta de la salida de los hijos de Israel de la tierra de Egipto, el año cuarto del reinado de Salomón sobre Israel, en el mes de Ziv, que es el segundo mes, emprendió la construcción de la casa de Yahvé[17].

Según este dato, estaríamos situando la salida de los hebreos de Egipto más o menos en el año 1440 a. de C.[18] Aunque el año 1440 a de C. como posible fecha del éxodo, no concuerda con los datos de Ex 1s, pero consideramos importante mencionarlo como un elemento que prueba que la memoria del éxodo estuvo presente dentro de la comunidad israelita durante la época monárquica. Muchos estudiosos del campo bíblico tuvieron que desechar el valor literal de esta datación, insinuando que la cifra de 480 años es una duración simbólica que representaba el periodo de vida de doce generaciones, con la extensión tradicional de cuarenta años para cada una[19].

Sobre la posible fecha del éxodo (salida de los hebreos de Egipto), tomaremos como referente las referencias que nos aporta Ex 1,8s., donde se hace mención de dos "ciudades" de la dinastía XIX, *Pitóm* y *Ramsés*, dato que se ha considerado clave en la datación sobre el relato del éxodo. Estos datos nos proyectan hacia la época de los faraones que llevan ese nombre. En otras palabras, alimentan la posibilidad de que la salida de los hebreos de Egipto pudo haberse llevado a cabo en el siglo XIII a. de C.

2. Trasfondo histórico del Éxodo a partir de documentos extra bíblicos

En esta sección, lo que pretendemos es encontrar algunas referencias sobre la migración, permanencia y salida de los hebreos de Egipto a partir de elementos que nos proporciona la literatura extra bíblica.

---

[17] 1 Re 6,1s BJ

[18] I. Finkelstein, N. Silberman, *La Biblia desenterrada. Una nueva versión arqueológica del Antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados, 70.*

[19] Norman K. Gottwald. *La Bíblia hebrea: una introducción socio-literaria.* Traducción del Inglés por Alicia Winters. Colombia: Seminario Teológico Presbiteriano y Reformado. 1992, pág. 145.

Nuestro marco investigativo estará delimitado de manera exclusiva al contexto egipcio del Siglo XIII a de C. Solo para efectos de poseer una panorama más amplio, si fuera necesario, incursionaremos de manera muy esporádica a épocas anteriores al siglo XIII a de C[20].

2.1. Panorama general de Egipto en el siglo XIII a de C.

Al final de la dinastía XVIII, Egipto estaba sumido en una profunda crisis política, social y económica. Esta crisis, según referencias alternas a la Biblia, fue a consecuencia de la ruptura entre el Faraón y el clero sacerdotal del dios Amón. Durante esta pugna entre los dos poderes de Egipto (político y religioso), el país estaba completamente descuidado y se señala que el imperio estaba al borde del colapso[21].

Uno de los primeros logros de la dinastía XIX fue reconstruir y recuperar los territorios que se habían perdido al final de la dinastía XVIII (periodo de crisis). Es por eso que la dinastía XIX se caracteriza por monarquías de orden militar. Esta dinastía también es conocida como ramésida, siendo los faraones más importantes de este periodo Seti I y Ramsés II[22].

Durante el reinado de los faraones Seti I y Ramsés II, Egipto alcanza un desarrollo notable en el campo político y económico. En el ámbito político, Egipto nuevamente se convierte en un imperio, recuperando el dominio sobre varias naciones,

---

[20] El siglo XIII a de C., se distingue por ser un ser un periodo de prosperidad económica y política. Durante este periodo, bajo el reinado del faraón Ramsés II, se realizaron inmensas construcciones. Además, el texto bíblico hace referencia a dos ciudades que pertenecieron a este periodo.

[21] Jaccques Pirenne. *Historia universal: grandes corrientes de la historia.* Volumen I. Barcelona: Editorial éxito, S.A. 1973, pág. 59-61.

[22] *Ibid.*, 71.

entre ellas Palestina. En el aspecto económico, en especial durante reinado de Ramsés II, Egipto alcanza un apogeo en la construcción.

Después de la muerte de Ramsés II, le sucede su hijo Merenptah. Bajo este Faraón, Egipto nuevamente empieza a debilitarse; además en este periodo, Egipto tuvo que enfrentar a las invasiones de los Pueblos del Mar, originarios de diversas áreas del Mediterráneo oriental y de los libios[23]. Durante el reinado de este Faraón, Egipto no solo pierde la hegemonía de la región, sino también pierde el control sobre las naciones subyugadas (cananeos). Como consecuencia de estas situaciones, el país se hunde en una crisis interna.

Los datos bíblicos y extra bíblicos concuerdan en señalar en una primera línea a Ramsés II como el Faraón de la opresión y su hijo Merenptah, como el Faraón del éxodo[24]. Ambos faraones pertenecen a la dinastía XIX que corresponde al siglo XIII a de C., por lo que consideramos necesario ampliar la investigación y conocer el contexto egipcio de aquella época.

2.1.1. Aspecto social

El sistema social que regía en Egipto no era ajeno a las sociedades circundantes (Mesopotamia). En la cima estaba el Faraón y la clase gobernante, formado por su entorno familiar (madre, reina, princesas, etc.), los nobles, los sacerdotes y los guerreros. El Faraón encarnaba el Estado y era la figura central de todo el sistema.

En este sentido podemos hablar de una estructura social de orden piramidal. La parte superior de la pirámide estaba representada por la clase gobernante (grupo de elite

---

[23] *Ibid.*, 70.

[24] Las ciudades de Pitón y Ramsés nombrados en Ex 1,11 son los datos que nos lazan a supones que la experiencia de opresión se haya llevado durante el reinado de Ramsés II y su posterior liberación, durante el reinado de su hijo Merenptah.

y muy pequeño) y la parte inferior representada por el pueblo. Los esclavos ocupaban la última escala de esta estructura social.

Faraón
Clase sacerdotal
Clase de funcionarios o cuerpo administrativo y escribas
Soldados profesionales
Comerciantes y artesanos
Campesinos
Esclavos

Los esclavos eran considerados como propiedad del estado, por lo tanto era factible aprovechar su condición social para emplearlos en la construcción de ciudades para el Faraón (Ex 1,8s). Durante el reinado de Ramsés II y sus antecesores, la situación de los esclavos era conveniente para el país, pues Egipto estaba en vías de una recuperación después de haber estado al borde de colapso.

> Uno de los visires de Horemheb, Ramsés, le sucedió, asociando consiguió a su hijo Seti: tal es el comienzo de la dinastía XIX. Ramsés II, sucesor de *Seti*, se caracteriza por ser un Faraón valiente y constructor, así que durante su reinado Egipto alcanzó una prosperidad y enriquecimiento general y bienestar. Durante el reinado de este Faraón, la situación de los extranjeros en Egipto era beneficiosa para el país despoblado como estaba desde la crisis de la época anterior. Los esclavos eran considerados no como simples utensilios o como bestias de trabajo, sino como personas que se hallaban en condición generalmente servil, pero con estatuto legal y derechos.[25]

Hemos hecho referencia a esclavos trabajando en la construcción de ciudades del Faraón, pero otro de los lugares donde se empleaban esclavos era en la construcción de los templos. En este sentido, no sería novedad encontrar indicios que hagan mención a los hebreos trabajando en la construcción de templos u otros trabajos ligados al clero egipcio.

> Seti I y Ramsés II, en el curso de las grandes guerras contra los hititas, colmaron los templos con enormes donaciones de tierras y cautivos a fin de mantener

[25] Auzou, *De la servidumbre al servicio. Estudio del libro del éxodo*. 42s.

> intacta la cohesión del país bajo la férula religiosa. Los templos se convirtieron así en poderosos terratenientes y en sus patrimonios, lo mismo que en los del Estado, trabajan decenas de millares de cautivos de guerra y de extranjeros antes asentados en el país. Se organiza una economía patrimonial basada en la mano de obra servil[26].

Este grupo (clero religioso), al parecer estaba bien enraizado dentro de la sociedad egipcia, incluso el mismo Faraón muchas veces no podía actuar sin el consentimiento de este grupo. Un ejemplo claro del poder que tenía este grupo social, lo podemos ver en el periodo del Faraón Amenofis VI (Ajenatón), quien intentó cambiar y desplazar el clero religioso y suplantar con otro, pero en su tentativa fracasó[27].

Además de las grandes construcciones, Egipto se caracterizaba por ser un país productor, en particular de trigo[28]. En este sentido, es muy probable que se recurriera a la mano de obra de esclavos.

Hemos hecho mención de que el sistema social egipcio no era ajeno a las demás sociedades circundantes. En este sentido, Jorge Pixley habla de un sistema social que era común en todo el Antiguo Oriente Medio: el Modo de Producción Asiático.

> El sistema social que se describe en el Génesis y que de hecho regía en Egipto, era lo que los científicos lo llaman el Modo de Producción Asiático (MPA). El pueblo campesino no era esclavo en el sentido de ser la propiedad privada de personas ricas que pudieran comprarlos o venderlos a su gusto. Antes bien todo el pueblo le debía al estado trabajo, cuando el Estado se los exigiera. El estado era el dueño técnicamente de todas las tierras, y cobraba una parte de las cosechas como tributo o renta de la tierra [29]

---

[26] Pirenne, *Historia universal: grandes corrientes de la historia,* 65 y 66.

[27] De Vaux. *Historia Antigua de Israel I. Desde los orígenes a la entrada a Canaán*. 115-116.

[28] Pirenne, *Historia universal: grandes corrientes de la historia,* 45. La política agraria de José, consistía en primera instancia en almacenar todo el trigo excedente de Egipto durante los siete años de abundancia (Gn 42ss). Este dato que nos proporciona el texto bíblico, guarda relación con el aporte que realiza J. Pirenne desde la perspectiva arqueológica.

[29] Jorge Pixley. *Éxodo: Una lectura evangélica popular*. México: Casa Unida Publicaciones S.A. 1983, pág. 22.

El "Modo de Producción Asiático" explica y deja entendido que los habitantes eran considerados siervos, en este caso del Faraón. Además, este mismo sistema de administración fue implementado por José durante el periodo de hambre, donde los habitantes de Egipto se convirtieron en siervos del Faraón, juntamente con sus propiedades. Los únicos que estaban exentos de este sistema eran el clero religioso, que tenían una administración independiente de la monarquía.

> Aprópiate de nosotros y de nuestras tierras a cambio de pan, y nosotros con nuestras tierras pasaremos a ser esclavos de Faraón. Pero danos simiente para que vivamos y no muramos, y el suelo no quede desolado. De este modo se apropió José todo el suelo de Egipto para Faraón, pues los egipcios vendieron cada uno su campo porque el hambre les apretaba, y la tierra vino a ser de Faraón. En cuanto al pueblo, lo redujo a servidumbre de cabo a cabo de las fronteras de Egipto. Tan solo las tierras de los sacerdotes no se las apropió, porque los sacerdotes tuvieron tal privilegio de Faraón, y comieron de dicho privilegio que les concedió Faraón. Por lo cual no vendieron sus tierras.[30]

Por otro lado, durante la época en la que se sugiere ubicar la experiencia de opresión de los hebreos, Egipto era un Imperio y mantenía un sistema de vasallaje sobre varias naciones, entre ellas, las naciones cananeas. En este sentido, algunos autores dan por hecho que el Faraón, como el Señor de todo Egipto, podía disponer de sus súbditos para la construcción de sus ciudades durante los periodos denominados de ocio[31].

Al grupo de siervos del Faraón, se suman los prisioneros de guerra y los extranjeros; al contrario de los primeros, estos grupos estaban obligados a realizar trabajos forzados. Se menciona que se dedicaban a la edificación de los templos del dios Amón[32].

---

[30] Gn. 47:19-22 BJ

[31] La expresión ocio, va asociado a una época del calendario agrícola, donde los egipcios no se dedicaban a dicha actividad.

[32] Durante su reinado, Ramsés II desarrolló una especie de obsesión por construir templos enormes y espectaculares. Este Faraón no sólo se dedicó a llenar las riberas del Nilo de hermosas y enormes construcciones, sino que también usurpó muchas de ellas a sus predecesores, incluido su padre Seti I. En sus muchos años de reinado, superó con creces en labor constructora

2.1.2. Aspecto económico

En el aspecto económico, durante el reinado de Ramsés II Egipto alcanza nuevamente la categoría de imperio. En este periodo la sociedad egipcia se ve beneficiada de una prosperidad económica considerable en comparación a otros periodos. Esta marcada prosperidad es considerada como el producto de las conquistas del Faraón Ramsés II y de sus antecesores inmediatos que permitieron a Egipto levantar grandes construcciones durante este periodo.

Con respecto a la época de Ramsés II, G. Auzou menciona una época de paz de unos 50 años que fueron los años donde Egipto alcanzó un nivel económico estable. Estos cincuenta años de paz fueron para el pueblo egipcio una época de prosperidad, enriquecimiento general y gran bienestar. Ramsés se aprovechó de ello para cubrir el país de obras monumentales. Se vio levantar colosos, templos, obeliscos, estatuas como jamás las había habido.[33]

2.1.3. Aspecto político

La cabeza principal del imperio era el faraón: la dinastía XIX tenía como capital el puerto de Tanis y la capital religiosa era Tebas. Se menciona que durante este periodo, ambas ciudades eran las más espléndidas del mundo[34].

Durante el siglo XIII a de C. en Egipto, el sistema de gobierno era la monarquía absoluta, es decir, estaba a cargo de una sola persona cuya voluntad era omnipotente. El

---

a Amenhotep III, y prueba de ello son algunas grandes obras: a) La ampliación del templo de Amón en Tebas, añadiendo un nuevo patio, los pilonos de la entrada y dos obeliscos de granito rosa; b) En Karnak terminó la gran sala hipóstila del templo de Amón; c) El templo funerario del Ramsés, en el Valle de los Reyes, destinado a ser su tumba. *Cf*. Pirenne, *Historia universal: grandes corrientes de la historia,* 67-68.

[33] Auzou, *De la servidumbre al servicio: Estudio del libro del éxodo,* 42.

[34] Pirenne, *Historia universal: grandes corrientes de la historia,* 64.

faraón era considerado como un Dios viviente, era el amo absoluto de todos los hombres, y dueño de todas las tierras que estaban bajo su jurisdicción.

En el orden externo, Ramsés II y sus antecesores mantenía una política de vasallaje hacia las naciones vencidas, donde se les imponía un tributo y además un sistema de gobierno que beneficiaba a Egipto. Una de las estrategias era mantener aliados fuera de sus fronteras. En tales lugares, Egipto podía desarrollar sus campañas bélicas y así la capital no estaba en peligro ni corría ningún peligro de ser invadida ante una posible derrota.

Por otro lado, la rebelión de los pueblos subyugados no era ajena en este contexto de opresión y subyugación. Se menciona que los pueblos buscaban liberarse de sus opresores cuando éstos se debilitaban o cuando se daba la transición del monarca[35]. En este sentido, no es a priori mencionar que los hebreos se hayan liberado bajo uno de estos dos motivos que acabamos de señalar.

2.2. Origen y formación del grupo del éxodo

2.2.1. Entrada a Egipto

Resulta difícil encontrar vestigios convincentes sobre la entrada de un grupo de hebreos a Egipto. Para tener una base, vamos a recurrir a la propuesta de F. Castel[36]. Según este autor, la migración de los hebreos se debe a diferentes situaciones y sucedió en diferentes épocas. Castel los denomina "penetraciones diferenciadas en el tiempo":

- En calidad de comerciantes libres, para traficar con Egipto.

---

[35] De Vaux, *Historia Antigua de Israel I. Desde los orígenes a la entrada a Canaán*, 127.

[36] Francois Castel. *Historia de Israel y Judá. Desde los orígenes hasta el siglo II d. C.* Navarra: Verbo Divino, 1984, pág. 45.

- Infiltraciones en tiempos de hambre para huir de la sequia (paralelo a los testimonios que describe el libro de Génesis).

- Como conquistadores (hicsos) o como prisioneros de guerra bajo Tutmosis III, Amenofis II, Seti I y Ramsés II.

Pirenne, siguiendo uno de los modelos de Castel, habla de una invasión pacífica en tiempos de crisis. Esta crisis tiene que ver con situaciones políticas y sociales del momento. Más o menos equivalente al enfoque bíblico.

> Hacia el año 1800 a de C., Egipto no tuvo más remedio que abrir sus puertas a las tribus ganaderas. Aquel fue el instante en que los hebreos, con Jacob, quedaron aposentados, por la linde oriental del Delta, en comarcas semi-desérticas que el Faraón entregaba, para la colonización, a los refugiados admitidos.[37]

Por otro lado, si nos enfocamos en la hipótesis de una invasión violenta (Castel), tendríamos que situar el arribo de los hebreos a Egipto a la par con la invasión de los hicsos en el siglo XVIII a de C. Según este enfoque, los hicsos, gobernaron Egipto por un periodo de 100 años, luego fueron expulsados[38]. Los hicsos, al igual que los hebreos, eran semitas.

---

[37] Pirenne. *Historia universal: grandes corrientes de la historia,* 43.

[38] Manetón describió una invasión masiva y brutal de Egipto por extranjeros llegados del este a los que llamó hicsos, una enigmática forma griega de una palabra egipcia que tradujo por «reyes pastores», pero que, en realidad, significa «soberanos de países extranjeros». Según informaba Manetón, los hicsos se establecieron en el delta en una ciudad llamada Avaris y fundaron una dinastía que gobernó Egipto con gran crueldad durante más de cinco siglos"…"en los primeros años de la investigación moderna, los estudiosos identificaron a los hicsos con los reyes de la XV Dinastía egipcia, que gobernaron desde alrededor de 1670 hasta 1570 a. de C. Los primeros estudiosos aceptaron el informe de Manetón en un sentido muy literal y buscaron pruebas de una poderosa nación extranjera o un grupo étnico llegado de lejos para invadir y conquistar Egipto. Estudios posteriores demostraron que inscripciones y sellos con nombres de soberanos hicsos estaban escritos en una lengua semítica occidental —en otras palabras, cananea—. Excavaciones arqueológicas recientes realizadas en el este del delta del Nilo han confirmado esa conclusión e indican que la «invasión» de los hicsos fue un proceso gradual de inmigración de Canaán a Egipto más que una fulgurante campaña militar. Fueron expulsados de manera definitiva de Egipto, aproximadamente hacia 1550 a. de C". I. Finkelstein, N. Silberman N. *La Biblia desenterrada, Una nueva versión arqueológica del Antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados,* 68y 69.

2.2.2. Vestigios de opresión

A finales de la dinastía XVIII e inicios de la XIX, Egipto estaba en vías hacia una recuperación interna (de orden económico y religioso) y externa (recuperación de los territorios perdidos). En este contexto de desequilibrio, según Auzou, Egipto se vio en la necesidad de tomar las primeras medidas de opresión.

> Durante el reinado de Akhenatón, durante la dinastía XVIII; Egipto entra en una crisis política debido al descuido del poder político por dar más importancia al orden religioso. Pero surge la figura del sabio y enérgico Horemheb, quien empleando una política con mucha firmeza logra pacificar Palestina y reponer el orden. Parece que durante el reinado de este faraón fueron tomadas las primeras medidas de opresión que se continuarán e indudablemente se agravarán en tiempo de sus sucesores[39].

El proceso de opresión hacia los hebreos, al parecer va acompañado de situaciones sociales y políticas del momento. Esta acción (opresión), tiene que ver con dos aspectos:

- Como una medida de seguridad. El cambio de la situación de los hebreos, desde esta perspectiva es a consecuencia de una medida política interna y externa. Está relacionado con la unidad del imperio.

- Necesidad de mano de obra en las construcciones. La dinastía XIX se caracteriza como una época de grandes construcciones.

Investigaciones arqueológicas evidencian que durante el reinado Ramsés II y Merenptah (dinastía XIX) se utilizaron grupos asiáticos migrantes en las construcciones de ciudades; entre aquellos grupos estaba un grupo denominado los *habirú*[40]. Este grupo

---

[39] Georges Auzou. *De la servidumbre al servicio: estudio del libro del éxodo*. Traducción Constantino Ruiz-Arrido, Madrid: Fax, 1974, pág. 40-47

[40] Al parecer el nombre *habiru* o *apiru*, no corresponde a un pueblo, sino a una clase de individuos, sin referencia a su origen étnico o geográfico. Son considerados como una banda armada a veces muy numerosa, que perturban a los estados, entre ellos Mari. La mayoría de los

de migrantes realizaba trabajos en diferentes rubros, algunos de ellos se convirtieron en funcionarios, pero la mayoría de los extranjeros en condición de opresión, servían en trabajos forzados en los campos, en las minas y en la construcción de edificios públicos. Fuentes egipcias también informan que la ciudad de Pi-Ramsés, "la casa de Ramsés" fue construida en el delta en tiempos del gran faraón egipcio Ramsés II, que reinó de 1279 a 1213 a. de C., y que para su construcción se emplearon trabajadores semitas[41].

> Los israelitas se muestran habitando y trabajando en las proximidades de la capital egipcia. En el siglo XV la capital se hallaba en el alto Nilo en Tebas, mientras que ya en el siglo XIII la dinastía XIX había establecido como su capital Avaris, en el delta occidental, denominado nuevamente Ramsés. Se iniciaron vastos proyectos de construcción para fortaleces Ramsés y las ciudades circunvecinas como base para campañas militares egipcias dentro de Canaán y Siria. Los israelitas, como trabajadores forzados en las ciudades de almacenaje del delta, Ramsés y Pitom. (Ex. 1:11), encuadran apropiadamente en las circunstancias conocidas de esta época pero no en las del siglo XV. Se afirma también que hubo un aumento dramático de asiáticos en Egipto bajo la dinastía XIX y por lo tanto, un reclutamiento intensificado de trabajo esclavo asiático [42]

Los hebreos no eran el único grupo de los que estaban obligados a realizar trabajos en condiciones de servidumbre en la construcción de las ciudades del Faraón. Existe la probabilidad de que este grupo de trabajadores bajo la dinastía XIX haya sido bastante complejo, compuesto por personas de diferentes nacionalidades.

2.2.3. Salida – expulsión

Pirenne señala que la debilidad del poder real hacía imposible mantener en la obediencia a las poblaciones extranjeras y a la gran masa de cautivos asentados en el

---

textos se refieren a los *habiru- apiru* como hombres o mujeres que venden su libertad, poniéndose, solos o con su familia, al servicio de algún personaje rico. Muchos asiriólogos los consideran como extranjeros refugiados, mientras que otros los califican de desarraigados, que tan solo subsisten bajo la dependencia de un patrón, ya sea el estado o una persona privada. En décadas pasadas, algunos investigadores trataron de identificar a los *habiru* con el grupo israelita naciente. Roland de Vaux. *Historia Antigua de Israel I. Desde los orígenes a la entrada a Canaán*. Madrid: Cristiandad, 1975, págs. 120-126.

[41] W. Sanford, D. Allan, F. Bush. *Panorama del Antiguo Testamento. Mensaje, forma y trasfondo del AT*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1995, pág. 125.

[42] Norman K. Gottwald. *La Bíblia hebrea: una introducción socio-literaria*, 144.

patrimonio de la corona. Este autor habla de insurrecciones en todo el imperio en la época de invasión de los libios (Periodo del Faraón Merenptah, dinastía XIX). Como una medida de seguridad interna, el Faraón no tuvo otro remedio que expulsar de Egipto a varios grupos de extranjeros. Probablemente, fue en aquella época cuando las tribus israelitas abandonaron Egipto.[43]

Si tomamos como referente que la masa de esclavos era bastante heterogénea (compuesta de gentes de varias nacionalidades), entonces nos abre una puerta para considerar que el grupo del éxodo que salió de Egipto bajo la guía de Moisés, fuera una masa de personas de varias nacionalidades.

Hasta esta parte, nos hemos centrado en buscar huellas sobre el acontecimiento del éxodo a partir de dos enfoques: bíblico y literatura alterna (extra bíblica). Para completar nuestro capítulo, creemos conveniente adentrarnos al contexto literario de la formación del texto y conocer los motivos que llevaron a redactar el libro de Éxodo.

3. Carácter literario y formación del libro del éxodo

La enorme cantidad de saltos y divergencias que se perciben en los textos del Pentateuco, indican con toda probabilidad que en la redacción se han compilado diferentes tradiciones religiosas de la época antigua, acomodándolas a los intereses concretos de ciertos grupos de diferente mentalidad[44].

El libro del Éxodo no es ajeno a esta realidad: un ejemplo claro de esta situación es donde se describe la cantidad de personas que salieron de Egipto. Los datos que nos proporciona el texto bíblico son suministrados no por historiadores – al estilo moderno-, sino por teólogos interesados en ofrecer una interpretación religiosa de los

[43] *Ibid.*, 71.

acontecimientos. Las cifras, sin duda exageradas, estarían al servicio de un relato idealizado en el que se pondría de relieve la fuerza salvadora de Yahvé[45].

Hasta el siglo XIX se solía defender la historicidad literal de las narraciones del éxodo (opresión, liberación y marcha por el desierto). Desde entonces hasta nuestros días, las posiciones en relación a este tema han ido variando de un extremo al otro, desde la afirmación de que el éxodo es un hecho histórico, hasta la completa negación de que haya sucedido algo semejante[46]. Lo que pretendemos en esta sección, entonces, es ofrecer algunas de las propuestas o puntos de vista sobre la formación del texto del éxodo. Como acabamos de mencionar, existe una variedad de enfoques sobre la formación del texto, y antes de entrar en la aproximación exegética, creemos conveniente describirlas.

También es importante constatar que el texto bíblico se desarrolla a lo largo de momentos o épocas que han alimentado su formación. Detrás de este texto, hay un trasfondo histórico-teológico que refleja el desarrollo del Antiguo Israel.

El relato de éxodo es representado en el Antiguo Testamento como elemento fundante en la formación de Israel. El resultado de esta experiencia es la creación y la consolidación de una sociedad alterna denominada "mancomunidad tribal", una sociedad diferente a las sociedades cananeas circundantes.

---

[44] Albertz Rainer. *Historia de la Religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*. Vol. I, Traducción del Alemán por Dionicio Mínguez. Madrid: Trotta, 1999, pág. 86.

[45] García Félix. *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*. 2da edición. Navarra: Verbo Divino, 2004, pág.137.

[46] *Ibid.*, 135.

3.1. El texto como reflejo de eventos del pasado, redactados a la luz de los nuevos sucesos

Partimos de la premisa de que el texto del éxodo nace o se forma a partir de algún evento o suceso histórico que llegó a marcar de manera muy profunda la vida del Antiguo Israel, y que esta experiencia ha servido para la formación del texto, tal como lo conocemos el día de hoy.

Si consideramos que el libro del Éxodo es el reflejo de un acontecimientos histórico, donde algunos esclavos del Faraón de Egipto vivieron una experiencia de liberación de una manera milagrosa, debemos considerar que lo más lógico sería pensar que el grupo que se vio envuelto en los acontecimientos del éxodo bíblico fue tan solo una pequeña porción respecto de los que luego constituyeron el Antiguo Israel[47].

Finkelstein propone que la epopeya de la salida de Israel de Egipto no es ni verdad histórica ni ficción literaria, sino una vigorosa expresión de recuerdos y esperanzas, nacida en medio de un cambio social y político, que él identifica con el siglo VII a.C.[48]

Lemche, por otro lado, sostiene que la tradición del éxodo de los israelitas es legendaria y épica y que no existe una razón auténtica que avale el trasfondo histórico de los eventos del éxodo. Una emigración masiva de Egipto hacia Canaán y en las

---

[47] Según Ex 12,37s, el grupo de liberados estaba conformado de unos seiscientos mil hombres de a pie, sin contar los niños. También hace mención de una muchedumbre que sale junto con los israelitas, el texto los denomina, *personas abigarradas* (Ex 12,37s). Este gran numero de israelitas, simplemente no entra en la lógica de los acontecimientos. López García sostiene que según Gn 46,27, en tiempos de José emigraron a Egipto 70 personas (cf. Dt 10,22). Según Ex 6,16-20 se dice que Moisés pertenecía a la tercera generación de los hebreos que habían bajado a Egipto. Además si tomamos como referencia Gn 15,16, la estancia de los hebreos en Egipto según la promesa de Yahvé tenía que durar cuatro generaciones, lo que encuadra de manera perfecta con Ex 6,16-22: Leví, Queat, Amrán y Moisés. En esta misma dirección, Anderson sostiene que las cifras de Ex 12, 37s no encuadran con la realidad de los hechos.

[48] I. Finkelstein, N. Silberman N. *La Biblia desenterrada. Una nueva versión arqueológica del Antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*, 82.

dimensiones que describe el Antiguo Testamento, sencillamente no existió, según este autor[49].

Oblath, tras un análisis de los lugares geográficos, llega a la conclusión de que la narración bíblica del éxodo es una alegoría que refleja el tiempo y los acontecimientos en torno a los reinos de Salomón y Roboán y la división del reino de Israel[50].

Collins[51] sostiene que la verdad de los textos no se mide por su correspondencia con el hecho verificable de lo que haya pasado. Los textos referentes al éxodo son esencialmente narrativos, y una narración puede incluir elementos históricos, legendarios y míticos.

Tomando en cuenta las posturas que hemos descrito, podemos llegar a la conclusión de que el relato bíblico de la estancia de los hebreos en Egipto y la liberación milagrosa no necesariamente refleja fielmente sucesos históricos, pero esto no quita el valor sustancial que ha tenido como literatura, pues según Lemche, el libro del Éxodo expone en su contenido una obra literaria[52]. Los textos bíblicos sobre la historia antigua de Israel no fueron concebidos ni redactados como fuentes históricas, sino como obras literarias.

---

[49] N. P. Lenche. "Ancient de Israel". A New History of Israelite Society" en García, Félix. *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*. pág.136.

[50] M. D. Oblath. "Of Pharaos and King-Whence the Exodus" en García Félix. *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*. pág.139.

[51] J.J. Collins. "The Exodus and Biblical Theology" en García Félix. *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*. pág.140.

[52] N. P. Lenche. "Die Vorgeschichte Israel. Von den anfangen biszum Ausgang" en García Félix. *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia.* pág.135.

En cuanto a la elaboración del texto, se pueden situar varios trasfondos sociales y políticos que han alimentado el proceso de redacción del texto. En nuestra investigación, vamos a desarrollar dos de ellos.

3.1.1. El éxodo como reflejo de eventos de opresión del periodo monárquico

Uno de los escenarios que podría haber iluminado el proceso de redacción del relato del éxodo, tiene que ver con los hechos de opresión y servidumbre durante el reinado de Salomón y su hijo Roboán. En este sentido, el relato del éxodo podría ser el resultado de una conexión de recuerdos vividos por los antepasados (esclavitud en Egipto y un ideal de liberación de la mano de Yahvé) y redactado a la luz de los nuevos eventos sociales y políticas, propios de aquella época (Siglo X a de C.).

> La concepción dominante en los estratos más antiguos de las tradiciones del éxodo, de que se trató de un grupo de obreros obligados por la autoridad a trabajos forzados, no se puede poner en duda, a pesar de que la descripción detallada del conflicto social provocado por dicha situación, es más bien de carácter típico y procede, probablemente, de las experiencias por las que ciertos grupos israelitas tuvieron que pasar con motivo de su propio trabajo en tiempo de Salomón.[53]

En la descripción de los trabajos forzados y de los conflictos aludidos en Ex 1ss posiblemente se traslucen algunos rasgos de la opresión salomónica, similar en su terminología y símbolos a la opresión de la época egipcia. En este sentido, Oblath habla de una correlación estrecha entre la narración del éxodo y la narración que trata la rebelión de Jeroboán contra Salomón y Roboán. Para este autor, los encuentros de

---

[53] Rainer Albertz. *Historia de la Religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*. Vol I., 91.

Moisés con los dos faraones se podrían entender como paralelos a los encuentros de Jeroboán con Salomón y Roboán[54].

3.1.2. El éxodo como reflejo de los acontecimientos del siglo VII a de C.

Un segundo contexto posible dentro del proceso de redacción del libro del éxodo tiene que ver con eventos del siglo VII a.C. Es posible considerar que, para la elaboración del texto como lo conocemos en la actualidad, se hayan insertado paisajes y monumentos célebres sobre una liberación de Egipto[55]. Parecería difícil considerar como mera casualidad que los detalles geográficos y étnicos tanto de las historias sobre el origen de los patriarcas como del relato de la liberación del éxodo, reflejen características de haber sido compuestos en el siglo VII a de C.

No queremos afirmar que los detalles del éxodo se hayan elaborado por primera vez en el siglo VII a de C., sino que durante este siglo la epopeya de liberación haya alcanzado una nueva dimensión, donde los relatos o núcleos antiguos hayan sido elaborados a la luz de nuevos eventos de opresión[56].

Sin duda las líneas generales del relato del éxodo eran ya conocidas desde mucho antes del siglo VII a.C. Esto se puede corroborar en las alusiones al éxodo en otros libros del Antiguo Testamento: detalles como la travesía del desierto, al parecer fueron recogidos un siglo antes en los oráculos de los profetas Amos (2:10; 3:1; 9:7) y Oseas (11:1; 13:4). Ambos comparten el recuerdo de un magno acontecimiento histórico

---

[54] M. D. Oblath. "Of Pharaos and King-Whence the Exodus" en García Félix. *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*. 139.

[55] I. Finkelstein, N. Silberman, *La Biblia desenterrada. Una nueva visión arqueológica del Antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*, 80.

[56] Finkelstein I., Silberman Neil. *La Biblia desenterrada. Una nueva visión arqueológica del Antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*, 80.

relativo a una liberación de Egipto y que ocurrió en un pasado distante[57]. Esto nos da a entender que esta epopeya estaba muy vigente en la memoria del Antiguo Israel.

El egiptólogo Donald Redford[58] propone que los detalles más evocadores y geográficamente más coherentes del relato del éxodo proceden del siglo VII a.**C.,** durante la gran época de prosperidad del reino de Judá (seis siglos después de que ocurrieran, según se suponía, los sucesos del Éxodo). Redford señala que muchos detalles de la narración del éxodo se pueden explicar en ese escenario, que fue también el último periodo del poder imperial de Egipto bajo los soberanos de la **XXVI** dinastía[59].

Durante el tiempo de los reinos de Israel y Judá, el relato del éxodo podría haber subsistido y haber sido elaborado como una epopeya nacional, una llamada a la unidad nacional frente a las continuas amenazas de los grandes imperios. No obstante, parece claro que el relato bíblico del éxodo extrae su fuerza no sólo de tradiciones antiguas y detalles geográficos y demográficos contemporáneos, sino, de manera aún más directa, de las realidades políticas del momento[60]. Este momento de cambios políticos se adecuan al siglo VII a de C.

---

[57] *Idem*

[58] Donald B. Redford es un influyente egiptólogo y el arqueólogo canadiense, profesor de Estudios Antiguos y Clásicos Mediterráneos, en Universidad Pública de Pennsylvania. Redford ha dirigido varias excavaciones importantes en Egipto, principalmente en *Karnak* y *Mendes*. Junto con su esposa, es director del *Akhenaten Temple Project*. Redford también es autor de algunas polémicas teorías con respecto a la Biblia y la Historia. Expone que las vivencias de los Hicsos en Egipto, constituyen el núcleo central de los mitos de la cultura cananea, llevados a la historia de Moisés. Argumenta que muchos de los detalles de la historia del Éxodo son más coherentes en el siglo VII a. C., mucho tiempo después de la época de rey David, y antes de cuando es descrito el acontecimiento. *Cf*. I. Finkelstein y N. Silberman, *La Biblia Desenterrada. Una nueva visión arqueológica del Antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados,* 78.

[59] *Ibid*., 78.

[60] "El siglo VII a de C., se caracteriza por ser un tiempo de una gran renovación tanto en Egipto como en Judá. Durante este siglo Egipto se transforma en un país importante y se convierte en una potencia internacional. A medida que el dominio del imperio asirio se derrumbaba, Egipto pasaba a cubrir el vacío político dejado por Asiria. En Judá fue la época del rey Josías, con la idea de que Yahvé cumpliría las promesas hechas a los patriarcas. En ese contexto político, Josías se embarca en el ambicioso intento de sacar partido al hundimiento asirio y unificar bajo su gobierno a todos los israelitas. El Egipto de la XXVI Dinastía, con sus aspiraciones imperiales, se interponía en el camino del cumplimiento de los sueños de Josías. Imágenes y recuerdos del pasado se convirtieron en ese momento en el argumento para una prueba de voluntad nacional entre los hijos de Israel y el faraón y sus aurigas"…"la composición de la narración del éxodo se nos presenta así bajo una perspectiva sorprendentemente nueva. De la misma manera que la forma escrita de las historias de los patriarcas, en el éxodo se entretejieron tradiciones dispersas de los

En siglos posteriores (durante el exilio en Babilonia y más tarde) se añadirían nuevos elementos al relato del éxodo. Llegamos a la conclusión de que la epopeya de la salida de Israel de Egipto no es ni verdad histórica ni ficción literaria. Es, en palabras de Finkelstein que citamos arriba, una vigorosa expresión de recuerdos y esperanzas, nacida en un mundo en medio de un cambio social y político[61].

Como síntesis de todo este conjunto de elementos, podemos afirmar que el texto del éxodo es, por un lado, el reflejo de un grupo de hebreos que experimentaron el peso de la opresión en Egipto y su posterior liberación, pero también es el resultado de situaciones particulares de opresión de épocas posteriores al siglo XII a de C.

4. Conclusiones

Las dos primeras unidades de este capítulo se centraron en ofrecer un trasfondo social del contexto representado por el relato del éxodo, a partir de dos dimensiones como son el punto de vista bíblico y las fuentes extra bíblicas. En un tercer momento reflexionamos sobre las diferentes teorías acerca de la formación del texto.

Creemos conveniente marcar algunos detalles de similitud y contrariedad entre el contexto que refleja el texto bíblico y los datos que aporta la historia de Egipto y documentos extra-bíblicos. Además resaltar los elementos que aporta el texto bíblico en la representación del Éxodo.

- Analizamos en el texto bíblico dos géneros literarios en cuanto a la representación del Éxodo: una narración y una confesión de fe. Ambos

orígenes al servicio de un renacimiento nacional en la Judea del siglo VII. La gran epopeya de un nuevo comienzo y una segunda oportunidad debió de haber dejado oír sus ecos en la conciencia de los lectores del siglo VII recordándoles sus propias dificultades y dándoles esperanza para el futuro. Entonces el Éxodo es una vigorosa expresión de recuerdos y esperanzas nacida en un mundo en medio de un cambio. El enfrentamiento entre Moisés y el faraón reflejó la transcendental contienda entre el joven rey Josías y el faraón Neco, recién coronado". *Cf.* I. Finkelstein, N. Silberman, *La Biblia desenterrada. Una nueva visión arqueológica del Antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*, 81 y 82.

[61] *Ibid.*, 82.

géneros tienen la intención de mostrar el relato del Éxodo en una perspectiva mítica y sobre todo teológica.

- Los posibles momentos que nos suministra el texto sobre el relato del éxodo no siempre concuerdan con las referencias extra bíblicas y arqueológicas. Las referencias que nos proporciona el texto bíblico no son datos proporcionados por historiadores, sino por teólogos que intentan trasmitir un mensaje. En este sentido, hablar de una fecha para el relato del éxodo simplemente no es posible: tanto los elementos bíblicos y extra bíblicos, nos dan referencias a posibles épocas y contextos.

En cuanto a la formación del texto, creemos posible sintetizar la existencia de tres épocas que han marcado la formación del libro del éxodo. En tal caso, es posible hablar de diferentes momentos marcados en el tiempo que fueron alimentando la formación del texto.

- Un primer momento es la experiencia de un grupo de hebreos esclavos en Egipto y liberados por Moisés por encargo de Yahvé. Este primer momento sirve como base para la elaboración de un sentimiento de libertad dentro del pueblo israelita. El trasfondo de este momento está marcado por la presencia de Yahvé en medio de los israelitas, que los llama "mi pueblo". Los elementos centrales de este momento son la opresión de un pueblo subyugado por un orden imperial superior y la consecuencia de esta acción es la liberación. Los sucesos que enmarcan esta época son trascendentales a lo largo del desarrollo de la sociedad israelita.

- Un segundo momento es donde el texto empieza a plasmarse como escritura. Este segundo momento tiene su propio trasfondo social, político, religioso, etc. No podemos hablar de una sola época en la formación del texto, sino de diferentes épocas, marcados por realidades de opresión que se ha desarrollado a lo largo del proceso histórico de Israel.

Podemos llegar a la conclusión de que la redacción del libro del éxodo es el resultado de una fusión de varias realidades que han sucedido en la vida del Antiguo Israel. Reconocer esta fusión de realidades es importante, porque ayuda en gran manera en la comprensión del texto que estamos investigando.

Estamos consientes de que una investigación más profunda y exhaustiva de este tema escapa a nuestra capacidad investigativa, pero creemos que es importante desarrollar un marco contextual que nos permita tener un cuadro de referencia para realizar la investigación exegética del texto en cuestión. En este sentido, para efectos de nuestra investigación vamos a asumir que los datos que hemos desarrollado nos proporcionan la posibilidad de tener un escenario sobre la experiencia del éxodo.

Si bien hemos tenido la osadía de otorgar fechas aproximadas a la posible realización del éxodo e incluso hasta mencionar nombres de faraones como posibles personajes de esta experiencia, lo hemos hecho con el afán de tener un punto de acceso, llamado contexto histórico, para que en el siguiente capítulo podamos adentrarnos a la exégesis del texto bíblico.

CAPÍTULO II

UNA APROXIMACIÓN EXEGÉTICA AL TEXTO DE ÉXODO 3,1 – 4,17

En el capítulo anterior nos dedicamos a desarrollar el contexto del Éxodo a partir del texto bíblico y a partir de datos extra bíblicos, como también a los aportes y enfoques sobre la formación y redacción del texto. En este capítulo desarrollaremos una aproximación exegética a Ex 3,1 – 4,17.

Los parámetros que vamos a tomar en cuenta en esta aproximación exegética al texto partirán con un enfoque intertextual del libro del Éxodo y su importancia dentro del Antiguo Testamento, un análisis del contexto literario inmediato del texto y un análisis del texto en cuestión.

1. Intertextualidad: el Éxodo en el Antiguo Testamento

El Éxodo fue el acontecimiento central en la relación de Israel con Yahvé, por lo tanto no nos debe sorprender que este libro ejerza una influencia bien marcada sobre el resto de la Biblia. Esta sección estará centrada en mostrar esa influencia del Éxodo en el Antiguo Testamento, aunque de manera breve.

Con todo esto queremos manifestar que las referencias del libro del Éxodo sobre acontecimientos, temas y teologías a lo largo del Antiguo Testamento confirman el carácter central de este evento. La influencia del libro del Éxodo también repercute al Nuevo Testamento, pero en la presente investigación no abarcaremos este aspecto.

Dentro del marco global del Pentateuco, el libro del Éxodo se puede entender como el cumplimiento de las promesas hechas a los patriarcas. Es posible hablar de una continuación del libro de Génesis, pues el pasaje inaugural del libro del Éxodo habla de

los 70 descendientes de Jacob y nos remite a Gn 46,8-27. Sin embargo, una mirada regresiva al Éxodo va más allá de la llegada de los descendientes de Jacob a Egipto.

La predicción en Gn 46.3-4 de la opresión en un país extranjero que culminaría con una partida de ese lugar y que además estaría cargada de bendición, nos arroja a la época del patriarca Jacob. Este argumento se puede entender como un puente para establecer los lazos entre Génesis y Éxodo. En este sentido el traslado de los huesos de José al comienzo del viaje desde Egipto (Ex 13,19), puede ser comprendido como una prueba palpable del vínculo entre los dos primeros libros de la Biblia, Génesis y Éxodo[62].

Por otro lado, Levítico y Números reflejan una unidad parecida al Éxodo. Un elemento común es la geografía, pues en los tres libros (Levítico, Números y Éxodo), los israelitas se encuentran acampados junto al monte Sinaí (Ex 19,2 hasta Nm 10,10). Además existen otras coincidencias como la descripción del fuego que consume el primer sacrificio en Lv 9,24. Este elemento se puede comprender como una mirada regresiva a la manifestación divina del Sinaí y a la construcción del santuario. Otro elemento es el ritual para la ordenación de Aarón y sus hijos (Ex 29,1-46) que se cumple en Lv 8,1-9, 21. En tal caso, el libro de Números establece un estrecho vínculo con el libro del Éxodo. Pero también existen elementos que crean tensión entre estos dos libros[63].

---

[62] Cf. Gn 50,25; Ex 13,19. John Gragfan. "Éxodo" en Farmer R. William. *Comentario Bíblico Internacional. Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*. Navarra: Verbo Divino, 1999, pág. 371.

[63] Cf. Nm 11,1-15; 14,1-10; 16,12-14. En estos versículos apreciamos esa tensión entre el libro del Éxodo y Números. Se vislumbra una contrariedad entre los personajes: muestran la existencia de un grupo que no valora el acontecimiento del éxodo, como tampoco al parecer reconoce la autoridad de Moisés. Estos pasajes no encuadran en la uniformidad entre los dos libros. Esta tensión podemos sintetizarlo en dos bloques: el desprecio del acontecimiento del Éxodo y el deseo de regresar a Egipto.

En cuanto al Deuteronomio, los 11 primeros capítulos de este libro reflexionan sobre el libro del Éxodo y realizan una interpretación del mismo[64].

Siguiendo la intertextualidad del éxodo dentro del Antiguo Testamento, el paso del rió Jordán (Jos 3-4) se puede entender como paralelo del paso de Israel por el mar de los Juncos, descrito en el libro del Éxodo. También este relato (el paso del río Jordán) se puede comprender como el cumplimiento de una serie de acontecimientos iniciados cuando los israelitas salieron de Egipto[65]. En el libro de Josué encontramos otro paralelismo, con la descripción de la creación de la tienda del encuentro en el Siló (Jos 18,1). Este pasaje nos remite a la construcción de la tienda de Reunión descrita en Ex 40,1-3.

Durante la época pre-monárquica de Israel, el recuerdo del éxodo estaba muy presente: las trasgresiones de los israelitas durante este periodo contrastan con la intervención amorosa de Yahvé. Se pregona el reclamo ante el hecho de que Israel no mantuvo la relación de la alianza[66].

Cuando se da la división del reino y como consecuencia la instalación de los becerros de oro por Jeroboam en el reino del norte, para el historiador deuteronomista, este hecho es considerado como el error fundamental del reino de Israel y en esa misma

---

[64] En el primer discurso de Moisés (Dt 1,1-4,49) se menciona el nombramiento de los jueces menores (Dt 1,9-18) y la revelación en el monte Sinaí/Horeb (Dt 4,9-14). En el segundo discurso de Moisés (5,1-11,32), los diez mandamientos, el maná y el incidente del becerro de oro muestran la influencia del libro del Éxodo. *Cf.* John Gragfan. "Éxodo" en Farmer R. William. *Comentario Bíblico Internacional. Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*. Navarra: Verbo Divino, 1999, pág. 371.

[65] *Idem*

[66] *Cf.* Jue 2,1.12; 1 Sm 8,8

medida, una negación de las actuaciones de Dios en el Éxodo[67]. Por tanto el castigo, es inminente.

Otro de los paralelismos con el Éxodo lo encontramos en el viaje de Elías al monte de Dios (Horeb), la misma montaña donde Moisés tiene la experiencia con Yahvé. Podemos ver que lo sucedido en el Éxodo se vuelve en un acontecimiento fundacional en la historia de Israel[68].

En las historias del Cronista (2 Cr 5,10; 6,2), el libro de Nehemias (9,9-19), así como los libros de los Macabeos (1 Mac 4,9; 2 Mac 2,8), se mencionan usualmente acontecimientos fundamentales del libro del Éxodo. Una adaptación muy interesante de la intervención de Yahvé se encuentra en el libro deuterocanónico de Judit. Judit se convierte en la guerrera de Israel que descarga el golpe decisivo contra el poder Asirio. Este relato es el paralelo de la experiencia de mar de los Juncos, donde las fuerzas egipcias son despedazadas por Yahvé (Ex 15,6; Jdt 16,6s).

Entre los libros sapienciales, el libro que mas hace énfasis al Éxodo es el libro de Sabiduría (Sab 11,2 – 19,22) que se ocupa del problema de la retribución del justo y del malvado. Según el autor de este libro, son las diferencias en la experiencia del Éxodo lo que determinan concretamente los destinos de los justos y los malvados[69].

---

[67], John Gragfan. "Éxodo" en Farmer R. William. *Comentario Bíblico Internacional. Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*. Navarra: Verbo Divino, 1999, pág. 372

[68] Cf.1 Re 19,8s. Aparte del paralelismo, en esta sección encontramos algunos contrastes, el primero, mientras que Dios se presenta a Moisés con tormentas y fuego (Ex 19,16s), Dios no se presenta ante Elías en el viento, el terremoto como tampoco en el fuego, sino en un ligero susurro (1 Re 19,11-12). Sin embargo el hecho de que Elías se cubra el rostro (1 Re 19,13) nos recuerda a la experiencia hecha por Moisés de la presencia abrumadora de Dios en ese mismo lugar (Ex 33,18-23). *Cf*. John Gragfan. "Éxodo" en Farmer R. William. *Comentario Bíblico Internacional. Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*. Navarra: Verbo Divino, 1999, pág. 372.

[69] Para el autor del libro, el primer Éxodo demuestra que Yahvé apoya y defiende a Israel. Sostiene que Yahvé de su tiempo (siglo I a de C.) no es menos fiel. Ese primer Éxodo es el acontecimiento único que determina el resultado de todo lo demás. Cf. John Gragfan. "Éxodo" en

Entre los profetas, tenemos a Amos: para el autor de este libro el Éxodo no representa ninguna garantía de la solicitud constante de Dios. Habla de la elección de Israel en el Éxodo que ha de conducir irremediablemente a su castigo (Am 3,1-2; 9,7). Miqueas, en pleito de la alianza con el pueblo de Dios, emplea los temas del envío de Moisés, Aarón y María y de la liberación de la esclavitud (Miq 6,4) para demostrar la ingratitud de los israelitas. Por otro lado, Oseas ve la experiencia completa del éxodo como la demostración básica del amor de Dios y como el precedente del perdón otorgado por Dios a Israel una y otra vez. Para este autor, el tiempo en el desierto es el gran momento de la fidelidad de Israel que puede provocar una futura conversión (Os 2,16-17)[70].

Jeremías habla de la experiencia del desierto como un tiempo de pureza en el que Israel era la esposa de Yahvé y la primicia de su cosecha (Jr 2,2-3). Expresiones como "mi amada" (Jr 11,15), "la amada de mi alma" (Jr 12,7), "mi heredad" (Jr 12,8-9) y "el rebaño del Señor" (Jr 13,17) sintetizan la noción que el profeta tiene sobre la primitiva interacción de Israel con Yahvé. Al mismo tiempo, Jeremías es consciente de la naturaleza condicional de la alianza del Sinaí. En Jr 31,31-34, a pesar de la obstinación de Israel, Jeremías habla de una nueva alianza.

Ezequiel tiene una manera diferente de entender el éxodo; la visión de este profeta se centra a partir del hecho de que la destrucción de Jerusalén es inevitable. Contrario a sus antecesores y contemporáneos, quienes sostienen que el éxodo de Egipto es la base de toda esperanza, el profeta Exequiel objeta este punto de vista, y afirma que desde el comienzo mismo de su historia Israel ha sido infiel a Yahvé. Ez 20 expone detalladamente la realidad de los israelitas que están llenos de pecado. Hace mención de que los israelitas pecaron con sus prácticas idolátricas cuando estaban en Egipto (20,6-9), como también cuando estaban en el desierto (20,10-17, 18-26); es por eso de que Yahvé

Farmer R. William. *Comentario Bíblico Internacional. Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*. Navarra: Verbo Divino, 1999, pág. 372

[70] *Idem*

no tuvo otra elección que castigar a Israel para que aprendiera la verdadera cualidad de este Dios. Para el profeta, Israel fue infiel desde su nacimiento[71].

El autor del Segundo Isaías subraya el tema de éxodo con el fin de proporcionar esperanza a un grupo de personas que se encuentran en el exilio. Este autor habla de un nuevo éxodo, que es el regreso de los israelitas de Babilonia; entiende esta experiencia como una continuación al primer éxodo (Is 51,9.10). El profeta habla de que el desierto tendrá ríos y fuentes y también toda clase de árboles (Is 41,17-20). El Dios que venció a los egipcios en el mar de los Juncos abrirá un camino en el mar y una senda en las aguas poderosas para que los exiliados puedan saborear la victoria (Is 43,16). Mientras que el faraón del primer éxodo demostró ser obstinado e intratable, el faraón del nuevo éxodo, Ciro, será completamente dócil a los planes de Dios (Is 44,24-28; 45,1-6)[72].

Habiendo valorado el significado y la importancia del Éxodo en el Antiguo Testamento, pasamos ahora a analizar con mayor detalle nuestro texto de estudio. Empezaremos con una delimitación.

2. Delimitación del texto

Creemos pertinente conocer algunas propuestas y enfoques en cuanto a la unidad de Ex 3,1-4,17. M. Noth alega que la unidad sobre la vocación de Moisés empieza en Ex 2,11 y termina en Ex 4,23, enmarcada por la huida de Egipto y el regreso a Egipto de Moisés[73]. La división de Noth presenta una dificultad en cuanto al contenido estilístico de

---

[71] John Gragfan. "Éxodo" en Farmer R. William. *Comentario Bíblico Internacional. Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*. Navarra: Verbo Divino, 1999, pág. 373.

[72] *Idem*

[73] Brevard S. Childs. *El libro del Éxodo. Comentario crítico y teológico*. Traducción del Inglés por Enrique S. Giménez-Rico. Navarra: Verbo Divino, 2003, pág. 87.

la narración. En Ex 2,11 la escena empieza con una narración desde una perspectiva humana: la huida de Moisés a la tierra de Madian no obedece a ningún mandato divino. Moisés huye para salvar su vida, mientras que la vuelta a Egipto obedece a un mandato directo de Dios (4,18-23). El mandato consiste en liberar a los israelitas de la mano de sus opresores.

Blenkinsopp propone que la sección que estamos investigando empieza en 2,23 y termina en 4,17[74]. Blenkinsopp inicia la sección a partir de la escena en la que muere el faraón (Ex 2.23). La división que plantea este autor tiene un fundamento bastante sólido, porque a partir de este verso (23), entra en escena la figura de un pueblo que ya no soporta el peso de la opresión. "*Los hijos de Israel gimiendo bajo la servidumbre, clamaron, y su clamor, que brotaba del fondo de su esclavitud, subió a Dios*". Los siguientes versículos son la consecuencia de esta acción. El elemento clave de este verso es el clamor de los oprimidos que anhelan la liberación. Además, hasta esta parte del libro, el texto no hace mención del sentimiento de los hebreos sometidos a trabajos forzados - el narrador es quien se encarga de describir la situación de los hebreos.

Ex 3,1 – 4,17 trata específicamente la vocación de Moisés. La sección empieza con una revelación al enviado (3,1-10), una vez que Dios se revela, da a conocer su nombre (3,11-15), muestra una plan de liberación (3,16-22), hay una inseguridad del enviado (4,1-9), y el enviado acepta (4,10-17). Toda esta trama parte de una realidad, que es la realidad de un pueblo oprimido. En este sentido toda la sección trata de subsanar esta realidad. El objetivo final de la revelación es la liberación.

Antes de pasar a analizar Ex 3,1 – 4,17, creemos pertinente ampliar nuestro enfoque investigativo a todo el marco global de nuestro tema, lo que llamaremos el contexto literario de nuestro texto.

---

[74] Joseph Blenkinsopp. *El Pentateuco. Introducción a los cinco primeros libros de la Biblia*. Traducción del Inglés por José Luis Sicre. Navarra: Verbo Divino, 2001, pág. 193.

3. Contexto literario de Ex 3,1 – 4,17

El texto que estamos investigando forma parte de una sección que abarca Ex 1,1 al 15,21[75]. Esta unidad está compuesta de momentos de gran tensión y dramatismo, donde se describe la situación de un pueblo que es retenido y oprimido injustamente. En esta perspectiva se multiplican los esfuerzos por obtener la liberación, que es retrasada una y otra vez. Finalmente llega la solución, donde el grupo de oprimidos logran escapar del poder sus opresores.

F. García describe Ex 1-15 como una trama compleja[76]en la que pueden distinguirse tres partes:

- Planteamiento (1,1 - 7,7). Dentro de esta sección se distinguen los planes del faraón y de Yahvé, ante la opresión de los hebreos.

- Nudo (7,8 – 11,10). Esta sección enmarca exclusivamente todo lo que tiene que ver la confrontación entre Yahvé y el Faraón.

- Desenlace (12,1 – 15,21). Esta última sección narra el acontecimiento de la liberación de los hebreos. Se cierra con un canto de victoria.

Para efectos de nuestra investigación, nos limitaremos al estudio de la primera parte (Ex 1,1 – 7,7) y solo cuando sea necesario haremos referencia a las dos partes restantes.

---

[75] Felix García. *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la* Biblia. 2da Ed. Navarra: Verbo Divino, págs. 149ss., y Blenkinsopp. *El Pentateuco. Una introducción a los cinco primeros libros de la Biblia*, 193.

[76] En el relato de de Ex 1 al 15 no se puede negar la existencia de una trama narrativa, que da cierta unidad al conjunto, como tampoco se puede ocultar ciertas diferencias en el texto, que

La razón de todo el movimiento que se da en esta sección (1,1 - 7,7) es el problema de la opresión de los hebreos en Egipto. Los personajes de esta sección van entrando al relato de manera gradual: Israel (cap. 1), Moisés (Cap. 2) y Yahvé[77] (Cap. 3-4). En esta sección se visualiza la figura del Faraón como también de Egipto como el lugar de la opresión. Tanto el Faraón como Egipto juegan el papel de opositores al plan diseñado por Yahvé. Entre los personajes secundarios, podemos distinguir la figura de las comadronas (cap. 1), Miriam la hermana de Moisés, la hija del Faraón (cap. 2) y Aarón (cap. 4). La narración comienza en Egipto, continúa en Madián y el monte de Dios (Horeb), para concluir nuevamente en Egipto, lugar de opresión y de salida/liberación.

Entre los vv 1-5 del cap. 1 hay un cambio decisivo: la familia de Jacob pasa a ser Israel, un pequeño grupo de migrantes se convierte en pueblo numeroso[78]. Esta es una síntesis del final del libro de Génesis donde se enumeran los 70 descendientes de Jacob (cf. Gn 46,27; Dt 10,22). En el v. 6 se indica la muerte de José, de sus hermanos y de toda la generación que descendió a Egipto con Jacob. Es posible que el redactor añadiese este versículo para establecer una clara ruptura entre las épocas y por tanto entre los libros, al igual que las muertes de Moisés y de Josué que marcan el punto final de las dos épocas siguientes (Dt 34,10-12; Jos 1,1-2; Jue 2,10)[79]. De esta manera se enmarca el final de un

---

invitan a pensar en una composición más compleja de lo que pudiera parecer a primera vista. Cf. García, *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia,* 150.

[77] El personaje principal de esta unidad es Yahvé, desde que entra en escena se hace cargo del problema de la opresión y diseña un plan de salvación, en el que se verán envueltos todos los personajes tanto los protagonistas como los antagonistas. Cf. García, *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia,* 150s.

[78] A diferencia de Gn 12-50, donde se relata la historia de una familia, en el Éxodo se expone la historia de un pueblo.

[79] En el v 6 y en la extinción de la primera generación en el desierto (Nm 14,20-38), es una alusión a la situación en la diáspora babilónica antes de que una nueva generación volviese a la patria. En el v 7 la extinción de la primera generación fue seguida por una fenomenal explosión demográfica, de acuerdo con el mandato creador (Gn 1,28), repetido después de la muerte masiva en el diluvio (Gn 9,1) esto también parece corresponder al aumento demográfico bajo el dominio neo-babilónico y aqueménide, después de la enorme pérdida de vidas humanas durante la conquista de Judá y de Jerusalén y después de ella. *Cf*. Blenkinsopp, *El Pentateuco. Introducción a los cinco primeros libros de la Biblia,* 189.

periodo, pero en el v. 7 se señala el inicio de una nueva generación y de un nuevo periodo en la historia de Israel.

> Ex 1,1-7 es un texto puente: introduce al libro del Éxodo, al mismo tiempo que enlaza con el de Génesis. La multiplicación de los israelitas (Ex 1,7) remite a la bendición de Gn 1,28; 9,1-7 y a las promesas a los patriarcas (cf. Gn 12,2; 17,2-6; 48,4). El nacimiento de Israel como pueblo se halla ligado de este modo con la línea patriarcal y en última instancia, con las bendiciones de la creación. Pero la historia que sigue es completamente nueva, puesto que la opresión de Israel en Egipto carece de antecedentes en el Génesis[80].

Ex 1,8-22 es la continuación del v 7, consta de tres pequeñas unidades (v. 8-14. 15-21. 22) en las que se exponen tres medidas represivas del Faraón de Egipto contra los israelitas. Esta triple repetición, tan frecuente en la narrativa tradicional, alcanza su clímax con un decreto que prepara directamente la aparición, salvación de la muerte y misión del personaje salvador[81]. Cada unidad se abre con un discurso del Faraón, precedido por una breve formula introductoria (v 9-10. 15-16. 22). El relato que sigue refleja el fracaso de tales medidas (1,11-14. 17-21; 2,1-10).

En resumen, de esta sección podemos decir que la subida al trono de un nuevo faraón es el elemento que justifica el comienzo de la opresión. Entre los argumentos tenemos: desconocimiento de José (el nuevo faraón no conocía a José) y el crecimiento y propagación de los israelitas, que desde la perspectiva de los egipcios era considerado como un peligro (v. 9-10).

En Ex 2,1-22 la historia continua con el nacimiento del que será salvador de los israelitas, dos veces escapa de la muerte, primero de niño, luego de joven. Estos dos episodios (vv.1-10 y 11-22) están vinculados como etapas de su crecimiento (lDgyw). En el primer episodio los personajes son anónimos, la atención se centra en

---

[80] García, *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia,* 151.

[81] Blenkinsopp, *El Pentateuco. Introducción a los cinco primeros libros de la Biblia*. 190.

el nombre del protagonista principal (Moisés), cuyo significado se revela al final. El segundo episodio también termina con un nombre, el del hijo de Moisés. En el v 18 aparece la figura del suegro de Moisés. Sobre los distintos nombres de este personaje, se sugiere que es el resultado de la unión de diferentes tradiciones en la elaboración del Éxodo[82].

Ex 2,23.25 es un texto de transición: cierra los dos episodios de la sección anterior (vv.1-10 y 11-22) y a la vez sirve como puerta de entrada a los capítulos 3-4. Si la referencia a la muerte de José (Ex 1,6) sellaba el final de un periodo, la reseña de la muerte del Faraón (2,23) nos orienta hacia un nuevo horizonte. Por primera vez en el libro del Éxodo se menciona que los israelitas reaccionan ante la opresión de los egipcios. Como respuesta a esta reacción, el texto menciona que Dios escuchó ([mv) las quejas de los israelitas, se acordó de la alianza, y miró (har) Dios a los hijos de Israel y conoció ([dy). La mención de la opresión descrita en (23-25) nos remite a los cap. 1-2, mientras que la alusión a Dios nos orienta a los capítulos 3-4.

Ex 3,1 – 4,17, estaremos analizando de manera detallada en el siguiente subtítulo.

Ex 4,18-6,1 empieza con el regreso de Moisés a Egipto. Trascurren, según Hch 7,30, 40 años, pero este dato no siempre puede ser exacto, el tiempo transcurrido podía haber sido menos. Pero lo que no podemos discutir, es que fue bastante largo como para que la situación de los esclavos resultase tan crítica que Moisés se preguntase si aún estarían vivos sus hermanos (v 18).

---

[82] *Ibid.*, 192.

El relato del regreso de Moisés a Egipto, según Blenkinsopp, es la fusión de diferentes relatos. Según una versión, Moisés obtuvo permiso de Jetro para volver (4,18), mientras otra habla de una orden divina directa (4,19)[83].

El primer encuentro con el faraón termina en un fracaso. Lejos de conseguir el objetivo de la liberación, se recrudecen los trabajos. Si el desconocimiento de José llevó al Faraón a la opresión de los israelitas (1,8-22), el desconocimiento de Yahvé por el Faraón encamina al endurecimiento de la opresión (5,6-23)

Ante el fracaso de la primera misión, Ex 6,2 – 7,7 se convierte en una segunda alternativa. También se lo conoce como la segunda misión de Moisés. Esta segunda misión difiere de la primera en su perspectiva teológica y enfoque[84]. Una diferencia clara es el papel prominente de Aarón, además se le asigna más edad que a Moisés (7,7) y una posición superior como primogénito de Amram[85]. La revelación del nombre divino tiene lugar en Egipto (6,28), este elemento se puede entender como paralelo a la perspectiva histórica de Ezequiel (Ez 20,5), al que Dios también se le apareció en tierra extranjera. Estos dos detalles pueden ser relacionados con la situación del destierro. También el tema de que Israel reconocerá la realidad y el poder de su Dios cuando vea lo que sucede al

---

[83] *Ibid.*, 198.

[84] Esta sección es el paralelo a 3,1 – 4,17. Según Blenkinsopp toda esta sección correspondería como una versión alternativa de la primera misión. Además señala que pertenece a la tradición sacerdotal. Cf. *El Pentateuco. Introducción a los cinco primeros libros de la Biblia*, 200.

[85] En Ex 7,8-13 se relata la transformación del bastón de Aarón en una serpiente, que engulle los bastones/las serpientes de los magos egipcios. En el fondo de este episodio, laten algunos elementos de la mitología del Oriente Próximo relativos al combate primordial en el momento de la creación del mundo contra el monstruo del caos. El episodio del bastón maravilloso predice veladamente lo que va a ocurrir: Yahvé vencerá al monstruo del Nilo y comenzará una nueva vida para Israel. Será como una nueva creación. *Cf*. García, *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*, 159.

Faraón, puede ser leído como una reflexión a partir de las circunstancias políticas bajo el dominio neo-babilónico y aqueménide[86].

4. Análisis de Ex 3,1 – 4,17

En la estructura narrativa de 3,1 – 4,17, los diálogos adquieren un papel vital. A excepción de 3,1-2. 4a.6b; 4,3.4b.6.7.14 que corresponden al narrador, el resto de esta sección se compone del diálogo entre Dios y Moisés. La iniciativa y la voz cantante la lleva siempre Dios. Las respuestas de Moisés apenas representan una parte en el conjunto de los diálogos.

Algunos estudios histórico-críticos recientes[87] y la mayoría de los estudios literarios consideran esta sección como un texto homogéneo. En este sentido Fischer[88] propone una estructura con dos formas y funciones. En la propuesta de Fischer se pueden distinguir cuatro campos semánticos, cada uno con sus verbos específicos:

- El de ver (har: v. 2.3.4.7.9): 3,3-9.
- El de enviar (%lh: v. 10.11.16.18.19.21 y xlv v. 10.12.13.14.15): 3,10-22.
- El de creer (!ma: v. 1.5.8.9): 4,1-9.
- El de hablar (rbd: v. 10.12.1415.16): 4,10-17.

---

[86] Blenkinsopp, *El Pentateuco. Introducción a los cinco primeros libros de la Biblia,* 201.

[87] En cambio para los estudios histórico-críticos tradicionales, los dobles y las repeticiones se pueden explicar como el resultado de la unión de dos fuentes diferentes en la formación del texto. Los versículos que no entran en el esquema propuesto: los v. 1-6 del cap. 3, se pueden entender como añadiduras al relato, mediante un relato teofánico, como también 3,16-22 que sería una adición redaccional cf. García, *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia,* 155.

Este mismo autor, como una segunda alternativa, distingue seis cuadros parcialmente coincidentes con las divisiones de los campos semánticos:

- Escenificación: visión de la zarza (3,1-6)
- Deseo/petición de Dios: sacar a Israel de Egipto 3,7-12
- Revelación de nombre de Yahvé (3,13-15)
- Plan de Yahvé (3,16-22)
- Demostración del poder de Yahvé (4,1-9)
- Misión de Aarón (4,10-17)

Para un estudio pormenorizado de esta sección, vamos a tomar como parámetro el modelo propuesto por Fischer.

4.1. Visión de la zarza (3,1-6)

En la sección 3,1-6ss, Cressmann[89] distingue la existencia de diferentes niveles de tradición. El primero, de formulación yahvista, se trataría de una saga cultual mitológica, que funciona etiológicamente para legitimar un lugar sagrado. El segundo nivel del desarrollo refleja el cambio de función. La saga etiológica local se ha transformado en un relato de vocación. Dios pasa de ser una deidad local a una divinidad nacional. Según Cressmann, el descubridor (Moisés) se transforma en el descubierto.

Por otro lado, Plastaras habla de una sustitución de una interpretación mitológica a una de tipo cultual, mientras que Childs ubica esta sección en el ámbito del oficio profético[90].

---

[88] G. Fischer. *"Jahwe unser Got"* en García, *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*, 155.

[89] Childs, *El libro del Éxodo. Comentario crítico y teológico*, 89.

[90] *Ibid.*, 87.

Si antes de esta sección Moisés era un fugitivo, a partir del v 1 el texto muestra a Moisés en otra faceta de la vida. De pastor se convierte en el mensajero de Dios y como consecuencia de ese encuentro, Moisés tiene que dejar su labor pastoral y pasa a convertirse en el líder que sacara a los hebreos de Egipto.

El encuentro entre Dios y Moisés sucede en el monte brxo[91], la montaña de Dios. Es la misma montaña donde posteriormente se producirá el encuentro de Moisés con Yahvé para recibir la ley. Este lugar geográfico recibe los nombres de Sinaí o como también Meriba (Ex 17,6s), lugar donde brota agua de la roca[92].

Es posible describir la montaña de Dios a partir de dos enfoques: a) como un espacio sagrado que obrará de referencia para la gesta de la liberación, b) además, este espacio identificado como la montaña de Dios, no se encuentra en Egipto, como tampoco en la tierra prometida, sino que se encuentra en el camino.

El v 2 narra el encuentro de Dios y Moisés. Dios entabla un diálogo con Moisés desde la "zarza ardiente" y le ordena sacar a su pueblo de la esclavitud de Egipto. El "Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob" es el que llama a Moisés y le confía una misión, para lo cual empieza por identificarse justamente como aquél que antes se dirigió a los Patriarcas. Esta identificación se vincula con el origen de la historia de Israel.

---

[91] Brx es una palabra semítica de la raíz *jarab* (seco, sequedad), que significa "desolado, seco, calcinante", lo cual encaja con la región del desierto de Madián.

[92] Otro nombre que recibe el monte de hwhy, es el Sinaí. La tradición yavista y sacerdotal utilizan el nombre Sinaí para referirse al monte donde hwhy entrego las tablas mientras que las fuentes elohísta y deuteronomista suelen utilizar el nombre de brexo. La otra posibilidad es que el Sinaí haya sido antiguamente un monte individual que al cobrar prestigio trasladara su nombre a toda la región, incluyendo el otro monte llamado brexo. *Cf.* Pablo R. Andiñach. *El libro del éxodo. P*ág. 68.

La zarza[93] es el lugar desde donde Dios le habla a Moisés y en ella se gesta todo un proyecto de liberación que se desarrollará durante todo el libro de Éxodo. Es el lugar donde Dios se revela a Moisés. Desde un punto de vista geográfico, es el lugar donde se desarrolla toda la unidad que estamos investigando. Los motivos que llevan a ese encuentro entre Moisés y Dios son la realidad de un pueblo oprimido que clama por la liberación.

En el v 5, la acción de quitarse los calzados tiene una relación con el lugar sagrado: obrar así, en un contexto de aquella época, conducía a un contacto directo entre el cuerpo de la persona y el suelo sagrado, también podía entenderse como un gesto de humildad de la persona que se acerca a la presencia de Dios. Por otro lado, tiene relación con la pureza; el hecho de que el calzado por ser hecho de cuero (restos de un cadáver), se podía considerar impuro o que transmitiera la impureza a la persona o al suelo sagrado[94]. Esta acción estaba ligada a preservar la pureza en la relación con Dios.

En el v 6, tenemos la escena de la primera revelación. Dios se revela como el Dios de los patriarcas. Ante esta acción, Moisés se cubre el rostro. Este detalle se puede entender como algo cultural de aquella época, al parecer esta acción de cubrirse el rostro estaba enraizada en una antigua tradición que indica que ver el rostro de Dios constituía la muerte de la persona[95]. Esta misma escena (cubrirse el rostro) se repite en otras partes

---

[93] Del hebreo *Seneh* y del griego *batos*. La zarza que Moisés vio ardiendo sin consumirse y desde la que le hablo yahve (Ex 3,2s; Dt 33,16). Tristan creía que se trataba de la *acacia vera* o de la *nolotica*, especie de acacia llamada también espina de Egipto, arbusto seco, espinoso, con hojas lobuladas y flores blancas; llega a casi 4 metros de altura y se extiende por numerosas regiones de África, por la península del Sinaí, en Palestina y por las riberas del mar Muerto. *Cf*. S. Vila, S. Escuain. *Nuevo Diccionario Bíblico Ilustrado*. Barcelona; CLIE, 1985, pág. 1228.

[94] Pablo R. Andiñach. *El libro del Éxodo*. Salamanca: Sígueme, 2006, pág. 70.

[95] *Ibid*., 70. Ex 33, 20 se establece con Moisés la prohibición de ver, el rostro de y se señala que su transgresión conllevará a la muerte del infractor. Otros pasajes relacionados con este temas son: Lv 17,1s, que el hombre debería morir con solo ver a Dios, cf. Ex 19,2; Lv 16,10, Nm 4,20, o con solo oírle, Ex 20,19, Dt 5,24-26; cf. 18,6. Por estos Moisés en Ex 3,6, Elías 1R 19,13, y los mismos serafines, Is 6,2, se cubren la cara ante Yahvé. Al quedar con vida después a ver a Dios, se experimenta una agradecida admiración, Gn 32,3; Dt 5,24, o un temor religioso, Jc 6,22-23; 13,21; Is 6,5. Cf. *Biblia de Jerusalén*. 1978. Traducción bajo la dirección de la Escuela Bíblica de Jerusalén. Bilbao: Desclée de Brouwer. Pág. 99.

del Antiguo Testamento (Jue 6,22; 13,22). Al igual que el caso del Éxodo, el acercamiento a Dios infunde temor a perder la vida.

En resumen, los vv. 1-6 representan el inicio de una relación entre Dios y Moisés, relación que se repetirá en varias ocasiones durante el libro del Éxodo.

4.2. Deseo/petición de Dios: sacar a Israel de Egipto (3,7-12)

Toda esta sección trata del designio de la liberación del pueblo oprimido. La iniciativa viene de Dios, pero supone una situación precedente, pues llama a los hebreos "mi pueblo". La secuencia de verbos es significativa: he visto, he oído, me he fijado, he bajado. La salvación se formula en dos tiempos: liberación de la esclavitud y conducción al país prometido a los patriarcas.

Ante la evidencia de los paralelismos entre los contenidos de esta sección, es posible obtener una estructura concéntrica.

A ***vi*** (har) la opresión de mi pueblo en Egipto (7a)

B ***oí*** ([mv) el clamor (hq[c) (7b)

C ***descendí*** (dry) para hacerlos subir (hl[) (8)

B` el clamor (hq[c) de los hijos de Israel ***ha llegado*** ([mv) a mí (9a)

A` ***vi*** (har) la opresión con que los egipcios los oprimen (9b)

Por lo tanto, ve… (10)

En los extremos (A – A`) encontramos la afirmación de que Yahvé vio la opresión de su pueblo. El verbo har que significa *ver*, tiene un sentido muy físico en este caso, implica el sentido de percibir, sentir.[96] Es el marco general en el que se inscribe el mensaje central. Hay un Dios que se entera de la suerte de su pueblo.

Si analizamos el siguiente nivel (B – B`), el verbo que se utiliza es [mv que significa *oír*. Lo que Dios escucha es el clamor de los oprimidos. Probablemente es una respuesta a aquellos que argumentarían que el Dios de Israel se había olvidado de ellos y ya no los escuchaba. Esta palabra *clamor* (hq[c), que también se puede traducir como grito de socorro; es la palabra del oprimido que brota de su situación y no debe comprenderse como un mero canto de tristeza y pasivo, sino como una palabra activa que al expresarse manifiesta que está en busca de un camino de liberación[97].

En este nivel, el texto nos dice que Yahvé se había manifestado a los patriarcas (antecesores de los israelitas), pero al parecer, la manifestación por alguna razón se había interrumpido. En este sentido, solo ese clamor hace que nuevamente se identifique con su pueblo. La liberación es respuesta a la opresión. Para que haya liberación es necesaria la opresión. Estas palabras, opresión y liberación, en esta sección, son palabras opuestas. La primera significa vida, en cambio la otra se refiere a la muerte. De la misma manera representan dos realidades marcadas por la clase social. Los opresores son egipcios y por lo tanto de una clase social elevada; en cambio los oprimidos son los pobres, los extranjeros que residían en Egipto.

El centro (C), llegaría a ser el mensaje principal de la unidad. Se refiere a la acción concreta de Yahvé: obra una vez que ha visto y oído lo que sucede con su pueblo.

---

[96] Andiñach, *El libro del éxodo*, 72.

[97] Severino Croatto. *Liberación y libertad. Pautas hermenéuticas*. Buenos Aires: Ediciones Mundo Nuevo, 1973, pág. 39-42.

Comienza con el verbo "bajar" (dry). Este verbo es aplicado a Yahvé y continua con el verbo "subir" (hl [) aplicado a Israel. Este movimiento de descender y subir responde a dos realidades totalmente distintas:

- En un primer momento es Yahvé quien decide bajar hasta donde está su pueblo. El "bajar" de Dios, puede entenderse como el envío de un mediador humano, dicho de otro modo, la misión de Moisés es el "bajar" de Dios (*cf*. Gn 11,5.7 y 18,21).

- En un segundo momento se aplica la forma poética común al Antiguo Testamento para referirse a entrar en la tierra central de Canaán, normalmente más alta que sus alrededores y por lo tanto a la que hay que subir.

Pero este bajar y subir implica un encuentro a mitad de camino entre la realidad de la divinidad, que podía sentirse como lejana y ausente y la del pueblo, que estaba deprimido y caído en su desesperación. Es también un símbolo de lo que acaba de suceder cuando Yahvé baja para encontrarse con Moisés, el cual debió subir al monte Horeb. A la vez, al colocar la acción de Yahvé en primer lugar, implica que es Dios es quien está moviendo la historia, es el protagonista.

El v 8 expresa la realización de la promesa hecha a los patriarcas. El proyecto de liberación consiste en sacar a los hebreos de Egipto y otorgarles un país que sea para ellos, esa es la misión de Moisés. Pero esto no quiere decir que Moisés haya previsto en todos sus detalles cómo sucederían todas las cosas. El proporcionar una forma literaria a estas ideas fue, indudablemente, obra posterior del escritor[98].

[98] Georges Auzou. *De la servidumbre al servicio. Estudio del libros del éxodo*. Traducción del Francés por Constantino Ruiz-Garrido. Madrid: Ediciones Fax, 1966, pág. 88.

- Buena y ancha (hb'êx'r>W 'hb'Aj). Esto nos da entender que la descripción que se hace en este verso no se refiere al aspecto geográfico y climático de la tierra, sino a la experiencia que el pueblo vive en la tierra donde habitan en ese momento. Si entendemos desde el lado geográfico, entramos en una incoherencia, pues la superficie de Egipto era mucho más grande que la de Canaán, y su fertilidad superaba a la de cualquier otra zona de la región.

- Que fluye leche y miel (vb'_d>W bl'Þx' tb;îz). La palabra hebrea bwz que significa *fluir*, también puede traducirse como "*abunda*". La expresión que fluye leche, desde el punto de vista geográfico sin duda, indica un lugar donde habitan cabras silvestres posibles de ser domesticadas y ordeñadas. Al mismo tiempo se refiere a una tierra capaz de producir la pastura necesaria para su mantenimiento[99]. Esta expresión es común en el Antiguo Testamento para referirse a la tierra prometida. Además, debemos entender que quienes plasmaron esta expresión eran personas del desierto, acostumbrados a vagar en busca de pasturas y aguas. Desde esta perspectiva, las tierras de Canaán eran excelentes[100].

- Al país del cananeo 'ynI[]n:K.h;(~AqÜm.-la,. Por lo general todas las traducciones nombran a seis pueblos presentes. En un lenguaje de ascendencia mítica, Canaán, es un país paradisíaco, "que mana leche y miel"; en un lenguaje histórico es un lugar que está ocupado por otros pueblos[101].

---

[99] Pablo R. Andiñach. *El libro del Éxodo. Comentario para exégesis y traducción*. Miami: Sociedades Bíblicas Unidas, 2008, pág. 53.

[100] Andiñach, R. Pablo. *El libro del éxodo*, 74.

[101] Luis Alonso Schokel. *Biblia del Peregrino. Tomo I*. Navarra: Verbo Divino, 1998, pág. 162.

Desde el punto de vista narrativo los tres elementos buscan dar una imagen positiva de la tierra que los espera, aunque la tierra que Yahvé promete a los hebreos, es una tierra ya habitada (se mencionan a seis pueblos que habitan en ella). Las menciones, como buena y ancha, que fluye leche y miel, al parecer son descripciones no históricas, sino más bien el autor pretende dar una imagen positiva de la región.

En el v 10 aparece el verbo $lh, que significa; *ir, venir y caminar*. Para referirse de manera peculiar a las personas, en este caso a los enviados de Dios, tiene alguna variante: *ir, adelante, moverse, caminar, salir, desaparecer*. En el hebreo esta palabra expresa el punto de partida, sobre todo la palabra propia de una misión. En este sentido, el verbo $lh expresa o se utiliza para designar una misión[102].

Una lectura de conjunto de los vv. 7-10 muestra que el texto está interesado en resaltar la autonomía de Yahvé, quien decide actuar en respuesta a la situación de opresión de su pueblo (Ex 3,9). El texto nos muestra a un Dios, sensible al dolor y la angustia de los hebreos, que acepta descender y meterse en la historia humana.

Hasta el final del v 10, no hay una intervención de Moisés en todo el proyecto divino de liberación, pero en el v 11, empieza su intervención y con ella tenemos la primera objeción. Dios expone un plan para liberar a su pueblo, pero Moisés, no está convencido de llevar la misión, solo al final de nuestra unidad, Moisés acepta la tarea.

ayci²Aa ykiîw> h[o+r>P;-la, %lEßae
yKiî ykinOëa' ymiä ~yhiêl{a/h'ä-la,
'hv,mo rm,aYOÝw:

[102] "Ve" es la palabra propia de una misión, es la palabra que escucharon todos los grandes enviados de Dios: Am 7,15; Os 1,2; Is 6,9; Jer 1,7; 2,1; Ez 2,3; Lc 10,3; Mt 28,19; Mr 16,15. (véase también Mt 23,34; Mr 3,14; 6,7; Hch 26,17; el verbo enviar, en griego *apostello*, dará la palabra apóstolos, apóstol, comisionado o misionero) La misión de Moisés tiene una finalidad perfectamente clara: la liberación e Israel. *Cf.* Auzou. *De la servidumbre al servicio. Estudio del libros del éxodo*, 88.

~yIr")c.Mimi laeÞr"f.yI ynEïB.-ta,

11 Dijo Moisés a Dios: ¿Quién soy yo para ir a Faraón y sacar de Egipto a los israelitas?

La primera objeción de Moisés (v 11), se refiere a su capacidad de afrontar la misión. La respuesta a esta primera objeción es la afirmación y el signo (tAa)[103]. La afirmación tiene que ver con la autoridad que vendrá de arriba, Dios mismo estará acompañando a Moisés en su misión, el signo es la señal que consiste en una demostración de poder por medio del cual Dios legitimara la misión.

a]yci(AhB. ^yTi_x.l;v. ykiÞnOa' yKiî
tAaêh' ^åL.-hz<w> %M'ê[i hy<åh.a,(-yKi(
'rm,aYO'w:
`hZ<)h; rh"ïh' l[;Þ ~yhiêl{a/h'ä-ta,
'!Wdb.[;T;(~yIr:êc.Mimi '~['h'-ta,

Y él respondió: Ve, porque yo estaré contigo; y esto te será por señal de que yo te he enviado: cuando hayas sacado de Egipto al pueblo, serviréis a Dios sobre este monte.

Sobre este verso, tenemos varios enfoques en cuanto a su significado. Childs recoge diversos puntos de vista de diferentes grupos de exegetas: a) un primer grupo sugiere distinguir el antecedente en la frase anterior, entonces la traducción sería: "*estaré contigo y ello será un signo de que soy yo quien te envía*"; b) otro grupo de comentaristas sugieren relacionarlo con la promesa anterior "*estaré contigo*". Pero esta traducción, además de la dificultad gramatical, no tiene la función de signo que se encuentra en los

---

[103] Un ejemplo donde se aplica este término en el Antiguo Testamento, es en Jue 6,17ss, donde el jefe carismático Gedeón recibe confirmación de su encargo. tAa es la prueba que el jefe carismático designado recibe como confirmación de la misión que le ha sido confiada. *Cf.* F. Stolz. "Signo, señal" en Jenni E., Westermann C., (Ed). *Diccionario Teológico manual del Antiguo Testamento*. Tomo I. Traducción del Alemán por J. Antonio Mogica. Madrid: Cristiandad, 1978, pág. 159.

otros relatos de vocación[104]; c) otro grupo de exegetas modernos, sugieren encontrar el antecedente en lo que sigue del versículo, entones el signo a Moisés, consistiría en que el pueblo adoraría a Yahvé en la misma montaña, después de la exitosa liberación de Egipto. Pero esta versión tiene la dificultad de que el signo confirmaría la palabra sólo después de que la misión se haya llevado a cabo; lo cual no está en conformidad con la definición bíblica de signo[105].

Ante esta dificultad, Childs y Andiñach proponen dos modelos de signos para poder entender y tratar de explicar todo el enredo de este versículo. Estas dos propuestas nacen a partir de un modelo de signo que es aplicado a todos los enviados de Dios en el Antiguo Testamento.

- Tendría que entenderse por signo a la palabra dada y que esa palabra sea confirmada mediante la realización en lo futuro (cf. 1 Sam 2,34; 1 Re 13,3; 2Re 19,29; 20,9; Jr 44,29). En todos estos casos, un profeta de Dios pronuncia una amenaza o una promesa que tendrá lugar en el futuro. Entonces se ofrece un signo como confirmación de la palabra profética mediante la fórmula: "*esto te servirá de signo*" (tAaêh' ^åL.-hz<w)>). El signo antecede cronológicamente a la amenaza o como también a la promesa[106].

- Por otro lado, un signo sería entendido como prueba que respalda el envío de un profeta y estaría vinculado con la aceptación de una vocación. En este caso, el signo confirma el oficio del profeta o del enviado de Dios[107]. El signo sirve para confirmar la misión y no está en relación directa con la promesa. En el caso de

[104] Jr 1,4-8 BJ. Jue 6, 14-16. En ambos, existe una revelación y un envío. El enviado, a partir del momento de la revelación ya no está solo, sino que cuenta con la protección de Yahvé. En estos dos casos el signo es la presencia de Yahvé en el enviado.

[105] Childs, *El libro del Éxodo. Comentario crítico y teológico,* 92 y 93.

[106] *Ibid.*, 92.

[107] Andiñach, *El libro del Éxodo,* 81.

Moisés, el signo sigue a la designación mediante un acontecimiento extraordinario que legitima la autoridad del que da el encargo[108].

Desde el punto de vista narrativo y gramatical, no hay duda de que el texto dice que el regreso del pueblo a ese lugar para adorar a Dios, será la señal que confirme el llamado. También se puede entender que la presencia de Dios es el signo manifiesto cotidiano y la llegada al monte Horeb con el pueblo, puede comprenderse como consecuencia y confirmación de esa presencia.

4.3. Revelación del nombre de Yahvé (3,13-15)

Hasta esta parte hemos visto que Dios se revela a Moisés como el Dios de los patriarcas, como consecuencia de la revelación existe un deseo de liberar a los israelitas de la opresión y llevarles a un país donde fluye leche y miel (tierra prometida).

El v 13 empieza asociado al v 12 como la segunda objeción que presenta Moisés, y a la vez se convierte en una pregunta sobre el nombre de Dios.

```
yTiär>m;a'w> èlaer"f.yI ynEåB.-la, éab'
ykiänOa' hNE"hi ~yhiªl{a/h'(-la, hv,ømo
                                rm,aYO"w:
`~h,(lea] rm:ßao hm'î AmêV.-hm; yliä-
        Wrm.a'(w> ~k,_ylea] ynIx:ål'v.
           ~k,ÞyteAba] yheîl{a/ ~h,êl'
```

[108] Otro ejemplo encontramos en Jue 6,14 el mensajero de Yahvé anuncia a Gedeón, su oficio de liberador de Israel (6,12) y, como garantía de la presencia de Dios (16a), promete la victoria sobre Madián (16b). Gedeón pide un signo mediante una fórmula muy parecida: "*dame un signo*". Sigue una oración de relativo que especifica la función del signo: "*de que eres tú quien me habla*". Nuevamente el signo sirve para confirmar el oficio asignado a Gedeón.

Dijo Moisés a Dos: *Si voy a los hijos de Israel y les digo: El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros, cuando me pregunten: ¿Cuál es su nombre?, ¿Qué les responderé?*''.

Para von Rad, toda esta sección es la conexión de dos épocas de la historia salvífica de Israel: el periodo del dios de los padres y el de la revelación plena de Yahvé. Siguiendo la propuesta de von Rad, esta unidad por un lado quiere comunicar el elemento nuevo de la revelación de Yahvé, es decir la manifestación del nombre divino. Por otro lado, desea mostrar cuan estrechamente se enlaza esta nueva revelación con la historia patriarcal[109].

Como una respuesta al v 13 encontramos la frase hyha rva hyha, que no es el nombre del Dios, más bien se puede entender como una promesa dirigida a personas que se encuentran en una situación desesperada y para ello se sirve de un artificio retórico. O también puede comprenderse como una interpretación teológica del nombre de Yahvé[110].

El término hyha rva hyha (v 14) no puede ser considerado como una respuesta a la pregunta del v 13, porque el nombre de Dios ya era conocido (Ex 3,2.4.7). Según von Rad, dentro de la mentalidad antigua el nombre no era puro sonido, entre el nombre y quien lo llevaba existía una relación esencial. El individuo existe en el nombre y por consiguiente, el nombre contenía una afirmación sobre la naturaleza o la potencia de quien lo lleva[111]. Tomando la postura de von Rad, podemos llegar a entender que detrás del término hyha rva hyha se expresa un sentimiento, por un lado de afirmación del poder que tiene Yahvé y por el otro de un sentimiento de superioridad frente a las demás divinidades.

---

[109] Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, 234 y 235.

[110] *Ibid.*, 236.

[111] *Ibid.*, 237.

Por otro lado, la expresión hyha rva hyha tendría la función de crear un ambiente que pueda ser recordado. En este sentido, von Rad sostiene que una divinidad para ser recordada debía primero levantar un memorial a su nombre en el ámbito de la existencia humana (*cf*. Ex 20,24), si no el ser humano no podría jamás invocarlo[112]. Por lo tanto, en este caso, la revelación del nombre tendría la función de causar un efecto que pueda servir como punto de partida de la relación entre Israel y Yahvé.

Una de las incoherencias de esta sección la encontramos entre los vv 14 y 15. En el v 14b se expresa: *yo soy me envía a vosotros*, en cambio en el v 15 se menciona que el nombre de Dios es hwhy. Por lo tanto no hay una correlación entre estos dos versículos. Una explicación posible que se ha ofrecido es que hyha rva hyha es, en realidad, una forma de negarse a dar el nombre.

Por otro lado podemos pensar que la expresión hyha rva hyha denota como si Dios, ante la pregunta de Moisés, contestara que su función no es conocer el nombre de Dios. En este sentido, "*Yo soy el que soy"* podría traducirse como "*yo soy quien tengo ganas de ser y a ti no te corresponde hacerme esa pregunta*"[113]. Esta interpretación por un lado sería una solución para entender la respuesta de Dios y por el otro lado, simplemente está fuera del contexto de nuestro texto, porque en toda esta sección hay un diálogo fluido entre Dios y Moisés. En ninguna parte del texto vemos a un Dios ofendido ante las preguntas de Moisés, sino, por el contrario, el texto nos muestra un Dios interesado en revelar sus planes y su propio carácter.

---

[112] *Idem*

[113] Andiñach, *El libro del Éxodo*, 83.

Andiñach menciona que todo el texto es una teofanía espontánea de Dios que tiene como fin mostrarse y anunciar su plan a favor de los esclavos[114]. En este sentido una respuesta negativa, como la del v 14, estaría fuera de lugar en todo el marco literario en que se halla y supondría una visión diferente a la que nos ofrece en esta unidad[115].

En el v 15 encontramos que se menciona a Dios por su nombre propio hwhy, pero no es el mismo del v 14. Entonces, si el v 14 revelara el nombre de Dios, tendríamos que considerar un nuevo nombre para Dios y además estaría reemplazando al anterior. Pero en este caso, el nombre de Dios se mantiene[116].

E. Jenni menciona que hay una infinidad de autores que se han ocupado del tema, donde ofrecen sumarios de los múltiples intentos de establecer una etimología y una interpretación adecuada del vocablo. Pero al margen de la etimología que se establezca, uno se puede preguntar si realmente ha existido, y en qué medida, algún significado del nombre que haya sido conocido expresamente por los creyentes yahvistas, sea el significado original, que nos llevaría a época pre-israelítica, sea un significado secundario, fruto de una adaptación al yahvismo. En este sentido tienen un valor muy limitado las conclusiones sobre el ser "originario" de Yahvé sacadas del significado de la palabra[117].

---

[114] *Idem*

[115] Teofanía es la aparición o revelación de Dios. En el AT se vinculada a menudo con un "santuario (Ex 40,34-38); por ejemplo, a Isaías en el Templo (Is 6,1); la presencia de Dios se indica por medio del fuego, el viento y las 'nubes (Dt 33,2; Sal 68,34; 104,3). Según Ex 33,40, nadie puede ver a Dios y seguir viviendo. Nunca se le ve en la teofanía del monte "Sinaí, excepto en la narración más antigua de Ex 24,9-11, donde Moisés ocupa una posición meramente subordinada; en las narraciones posteriores, Dios es supremo. Bastante diferente fue la revelación a Elías en "un ligero y blando susurro" 1 R 19,12, NC; "una brisa tenue", BP; "el susurro de una brisa suave", BP; "un ligero susurro", LB. *Cf. Diccionario de la Biblia. Guía básica para los temas, personajes y lugares bíblicos*. Traducción del Inglés por José Pedro Tosaus Abadía. Barcelona: Paidós Ibérica, 1998, pág. 440.

[116] Andiñach, *El libro del Éxodo*, 84.

[117] E. Jenny "Yahvé" en: Jenni E., Westermann C. (Editores) *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. Tomo I. Madrid: Cristiandad, 1978, págs. 967- 976.

Las tradiciones veterotestamentarias relacionan el nombre de hwhy con el Sinaí y con Moisés en la región de los madianitas; a partir de ahí adquiere bastante validez la hipótesis de que los israelitas habrían recibido de alguna forma su fe yahvista de los madianitas o quenitas. Se trata de una hipótesis que no puede probarse con seguridad, pero que goza de un alto grado de probabilidad[118].

4.4. Plan de liberación de Yahvé (3,16-22)

Esta sección empieza haciendo mención a los ancianos (~ynqz) v 16. El término anciano hace alusión a los jefes de familia, a aquellas personas que dirigían su clan o tribu[119]. Otras traducciones, como la TLA[120], en vez de la palabra anciano, se refieren como jefes de familia.

En Ex 3,10 Yahvé encomienda a Moisés de comparecer ante el Faraón, pero la misión será cumplida en compañía de los ~ynqz. Entre los vv 10 y 16, no hay una secuencia correlativa. La misión se encomienda a una persona, pero su cumplimiento está sujeto a un grupo de personas.

---

[118] Por otro lado, existe la sospecha de que el nombre Yahvé haya sido empleado fuera de Israel y antes de Moisés. La expresión "*Shasu* de Yahvé", que designa a diversos grupos de beduinos de la península del Sinaí - que ha sido documentada en fuentes egipcias -, no nos ayuda mucho para resolver nuestro problema, ya que todavía no se ha podido establecer con seguridad su significado exacto "Por el momento no se puede decir con seguridad si este nombre Yahvé (documentado egipcio) tiene realmente algo que ver con el Yahvé del Antiguo Testamento. De todos modos, y guardadas las debidas reservas, puede hablarse de una forma nominal interesante, que puede quizá ilustrar también el origen del nombre divino de Yahvé. Cf. *Idem.* Jenny E.

[119] En el Antiguo Testamento, la palabra ~ynqz hace referencia a las personas que tenían posesiones y que eran independientes económicamente, con lo cual se erguían como responsables de la vida social del pueblo. En la actualidad, los llamaríamos jefes o dirigentes. En tiempos de la monarquía cumplían el papel de administradores de justicia (cf. Dt 19,1-2; 21,1-2). En el libro del éxodo, los ~ynqz aparecen como grupo, convocados por Moisés y Aaron. Se les nombra en muy pocos espacios: en el v 16 son los primeros en enterarse de la misión de Moisés 4,29; recibe la instrucción de preparar la pascua, 12,21; presencian el milagro del agua que brota de la roca, 17,6; comen con el suegro de Moisés.

[120] Traducción Latinoamericana

Desde la narrativa, esta sección llega a ser el paralelo de 3,7-10, pues en ella se repiten varios detalles, pero también esta sección es considerada como una segunda alternativa, una doble noción de éxodo-huida y un éxodo-expulsión[121].

Siguiendo con el v 16, tenemos el verbo dqP "*…ciertamente os he visitado y lo que hacen a vosotros los egipcios"*. Es evidente que Dios se anuncia a sí mismo para liberación de su pueblo. Dios "ha ido al encuentro" de los suyos. Esta frase muestra que toda iniciativa nace de Dios. La respuesta de: "*…ciertamente os he visitado y lo que hacen a vosotros los egipcios"* es la liberación que se expresa con el verbo hl[que significa, *sacar, hacer subir*. La secuencia sería, Dios visita a su pueblo, ve su realidad, decide sacarlos y hacerles subir a la tierra de Canaán.

En este proyecto de liberación la figura de los ~ynqz juega un rol importante. Son actores de un proceso de liberación al igual que Moisés. Por lo tanto es posible que este relato sobre la participación de los ancianos sea una proyección al pasad, por parte del redactor. No sería extraño que con esto, el texto quiera de alguna manera validar o recuperar la figura de una institución que había perdido su impacto dentro de la sociedad israelita.

En el v 18, Moisés, juntamente con los ancianos debe exigir al Faraón permiso para que los israelitas marchen al desierto para ofrecer sacrificios a Yáhvé. La interrogante es, ¿por qué solo tres días?, si el camino hacia el desierto que conduce a Horeb (morada de Yahvé), será de tres meses (Ex 19,1). Toda la sección que estamos

---

[121] En el v 19 el faraón no permitirá al pueblo marchar a menos que se vea obligado; por tanto el pueblo se verá forzado a huir. En los vv. 21-22, Yahvé hará que los egipcios se muestren bien dispuestos hacia los israelitas. De hecho las mujeres israelitas incluso recibirán regalos de joyas y vestidos. Yahvé arreglará las cosas de tal modo que los israelitas acabarán siendo expulsados. Cf. Ex 12,35-36., John Gragfan. "Éxodo" en Farmer R. William. *Comentario Bíblico Internacional. Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*. Navarra: Verbo Divino, 1999, pág. 383.

investigando habla de la liberación, eso significa que una vez que hayan salido los israelitas no pueden volver a Egipto.

Andiñach considera que esta petición debe ser entendida en un contexto literario de la estrategia de liberación de la cual forma parte (3,8.10.17)[122]. Al Faraón se le pide que los deje ir por tres días. Pero el texto añade en el v 19 que el Faraón rechazará lo que le piden, de esta manera el Faraón manifiesta su actitud negativa a conceder un permiso. Esta actitud del Faraón se puede entender como una razón que justifica la acción de Yahvé contra el Faraón.

La expresión ydIy"-ta, yTiÛx.l;v'w> que significa "*Y enviaré mi mano*" o "*extenderé mi mano"* es una expresión muy común en el Antiguo Testamento para indicar el poder de Dios. También se puede traducir como: "*manifestaré mi poder*" o "*mostrare mi poder*", ambos señalan de manera directa el sentido de la imagen de Dios[123].

En los vv. 21 y 22 tenemos dos perspectivas: a) Asumir que el termino "los egipcios", no hace referencia a toda la población, sino que se refiere a los sectores desfavorecidos, los más pobres y explotados por el mismo faraón (no olvidemos que todos los egipcios, se consideraban siervos del Faraón). Este grupo de explotados se solidarizarían con los esclavos en su gesta de liberación y estarían dispuestos ayudarlos. La mención en 12,38 de que junto a los israelitas partieron otras personas puede ayudar a consolidar esta lectura. b) Una segunda alternativa es considerar el hecho de "*hallar gracia"*[124] no es un sentido ético, sino práctico o quizá religioso. J. Pixley sugiere que debe entenderse como una combinación de respeto religioso por quienes harán una

---

[122] Andiñach, *El libro del Éxodo,* 89.

[123] Andiñach, *El libro del Éxodo. Comentario para exégesis y traducción*, 59.

[124] Otras traducciones dicen: "se gane la buena voluntad" (DHH), "se gane el favor (NBE), "se gane la simpatía" (NVI). TLC dice: "les hagan muchos regalos", dando sentido a partir de una lectura dinámica del texto original. Lo importante al abordar esta expresión es que el traductor transmita el sentido de que Dios hará que los egipcios vean con buenos ojos a los israelitas. *Cf.* Andiñach, *El libro del éxodo. Comentario para exégesis y traducción,* 59.

peregrinación a la fiesta de Dios y un temor antes las medidas terroristas de Dios y los hebreos, que además de golpear al rey hay afectado también las vidas de los egipcios[125].

Desde una perspectiva literaria es muy probable que el texto exprese los deseos naturales de un pueblo que fue largamente oprimido y con esto el redactor exprese el sentimiento de la humillación desde la parte de los opresores. Estaríamos hablando de una *inversión*[126] de roles, donde los opresores quedan humillados ante el temor del poder de Yahvé.

Los regalos que se llevan los israelitas, pudiera tener un carácter de compensación por los servicios prestados durante la esclavitud (Cf. Dt 15,13-15); o pueden también ser comprendidas como parte de un botín de la victoria que Dios reparte entre sus tropas[127].

4.5. Demostración del poder de Yahvé (4,1-9)

Esta sección corresponde a la tercera objeción de Moisés al mandato de Ex 3,18. En 3,18 se le anuncia que los ancianos "*oirán su voz*", pero en esta sección Moisés niega esa posibilidad.

Encontramos aquí tres elementos que servirán como señales para que Moisés demuestre a los ancianos que él es el enviado de Yahvé: la vara (hJm) con poderes para convertirse en serpiente, la lepra y una tercera sobre la conversión del agua en sangre, aunque respecto a este último, no se menciona su realización (Ex 8-9).

---

[125] Jorge Pixley. *Éxodo. Una lectura evangélica y popular*. México: Casa Unida de Publicaciones S.A., 1983, pág. 52.

[126] Para efectos de ampliar sobre este término, véase: José Enrique Ramírez K.. *Para comprender el Antiguo Testamento*. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2009, págs. 169s.

[127] Schokel, *Biblia del Peregrino,* 164.

El primer signo o señal está relacionado con el poder político egipcio. Dentro de la monarquía egipcia, se tenían como principales símbolos el bastón de mando y la figura de la serpiente, que representaba un cierto misticismo ligado a una deidad. Además, al estar conectado con determinados dioses, convocaba el temor a la muerte producida por la picadura.

> El símbolo consiste en este caso en que Moisés domina con la ayuda de Dios el bastón y la serpiente. Su mensaje apunta más a resaltar la superioridad del Dios de Israel ante los poderes egipcios representados en esos símbolos que a presentarse como un milagro, siendo esta última razón por la cual hoy suele impresionarnos[128].

En esta dimensión, también podemos ver un trasfondo religioso, pues dentro religiosidad, existía dioses que se simbolizan con la figura de de una serpiente.

La segunda señal está relacionada con el aspecto de la salud e implica al enviado. En esta parte se pone en juego la salud de Moisés. Sobre este signo existen diversas interpretaciones, entre ellos que este relato tiene como fin demostrar el coraje de Moisés y su compromiso de ir adelante aun en medio de adversidades.

Toda esta sección tiene el carácter de proveer a Moisés una respuesta apropiada a su preocupación por el posible rechazo de los ancianos. Las tres señales o signos sirven para demostrar que Moisés es el enviado de Yahvé.

4.6. Misión de Aarón – envía a otro (4,10-17)

Esta cuarta objeción se puede comprender como una simple excusa. El texto vuelve nuevamente a las situaciones personales del enviado y es similar a la objeción inicial (Ex 3,11). En esta parte Moisés expresa: "*Dios mío no sé hablar*". Este énfasis refleja uno de los temas principales de la profecía clásica (Jr 1,9s; Dt 18,18; etc.). La

[128] Andiñach, *El libro del Éxodo,* 96.

respuesta por parte de Yahvé se presenta en forma de dicho sapiencial al estilo de una disputa (Is 28,27s). "*Quien ha dado al hombre la boca… no soy yo, Yahvé*"[129]. En este sentido la objeción del enviado se desvanece ante la realidad de Dios creador. En el v 12, la respuesta se complementa con una promesa. "*Yo estaré en tu boca y te enseñare lo que debes decir.*"

En el v 13 podemos apreciar que a Moisés se le acaba el tiempo. No tiene más razones que aducir para retrasar la decisión. Tiene que ir o renunciar. Como un último intento, expresa: "*¡Óyeme, Señor!, te ruego que encomiendes a otro esta misión*". El pretexto es tímido, pero radical y desesperado.

A partir de v 14 entra en escena la figura de Aarón. Este personaje entra en el proyecto de la liberación de los israelitas para remediar una limitación que tiene el enviado. "*¿no conozco yo a Aarón, tu hermano, el levita*?; *él habla muy bien*". Una de las limitaciones que Moisés objeta a Yahvé es el problema del habla: "*disculpa, mi Señor, no soy hombre de fácil palabra, ni ayer ni en el pasado ni desde que tú hablas con tu siervo, porque tengo pesada la boca y pesada la lengua*". Además Aarón se convertirá en el mediador entre el pueblo y Moisés (v 16).

Al final de este episodio, podemos vislumbrar que a pesar del poder que tiene Yahvé para liberar a su pueblo, necesita a Moisés. En este dilema, el papel de Moisés en el proyecto de liberación es crucial. Sin el enviado, los planes de Yahvé habrán fracasado. Si Dios no logra convencer a Moisés, no habrá liberación, por lo tanto los israelitas seguirán siendo oprimidos.

5. Yahvé y Moisés en Ex 3,1 – 4,17

5.1. Yahvé (hwhy)

[129] Childs, *El libro del Éxodo. Comentario crítico y teológico*, 110-111.

El protagonista principal de Ex 3,1 – 4,17 es Yahvé. El narrador lo presenta como quien dirige todo y toma la iniciativa de todo. Puesto que Israel nace como pueblo por voluntad libre de Dios. Yahvé es el personaje que inicia, acompaña, estimula, se irrita, impulsa. Es el Dios que se mete en la historia del pueblo de Israel. Es un Dios, que ante el clamor de los israelitas, se acuerda de la promesa hecha a los patriarcas y decide entrar en la historia.

Uno de los detalles de la presencia de Yahvé en el texto tiene que ver con su carácter antropomórfico, en la forma como se revela. En el texto tenemos dos detalles: el ángel y la zarza. El ángel de Yahvé que aparece a lo largo del relato del éxodo (14,19; 23,20.23; 32,34; 33,2; cf. Con Gn 22,11.15) no es más que la misma aparición de Dios, es la manifestación de Dios.

La zarza ardiente es otra de las manifestaciones antropomórficas de Dios, en este caso utiliza la naturaleza propia de la región para revelarse a Moisés[130].

5.2. Moisés (hvm)

Podemos analizar y comprender el personaje de Moisés en Ex 3,1 – 4,17 a partir de sus acciones frente a otros personajes que aparecen en el texto (Yahvé, Faraón e Israel).

- Yahvé, Moisés y Faraón[131]. En 3,10 tenemos el enunciado: "*Ahora pues ve, yo te envío a Faraón, para que saques a mi pueblo…*", la respuesta de Moisés en el v

[130] La palabra zarza podría ser la que le dio el nombre al monte. En hebreo es *seneh* y suena muy parecido a *sinay*, la palabra hebrea para Sinaí. Se refiere a un arbusto característico del desierto (en árabe se le llama *sene*), que crece a la vera de los torrentes, aprovechando la poca humedad residual que queda luego de las lluvias. Se lo menciona cinco veces en los versículos 2-4, lo cual evidencia la importancia que le asigna el narrador en esta escena. *Cf.* Andiñach, *Libro del Éxodo. Comentario para exégesis y traducción*, 47.

[131] El personaje del Faraón en el relato del Éxodo, está impregnada de ironía y en muchos momentos aparece ridiculizado (Ex 1-2). En el texto, el Faraón no tiene nombre (el anonimato lo acompaña

11 es: "*¿Quién soy yo para ir a Faraón y sacar de Egipto a los hijos de Israel*". Estamos frente a un mandato, una orden directa de Yahvé, pero la respuesta de Moisés nos deja entender que el enviado no está convencido de poder cumplir el mandato. Yahvé y la forma como se revela, al parecer no son suficientes elementos para convencer al enviado. Yahvé tiene que dotar de poderes a Moisés, solo así aceptara la misión.

- La necesidad de señales. A lo largo de todo el texto, el narrador nos presenta a un Moisés que se resiste a cumplir la misión. El texto nos muestra a un personaje que no se ve motivado a emprender la misión. *"Yo estaré contigo y esta será mi señal de que yo te envío: cuando hayas sacado al pueblo de Egipto, daréis culto a Dios en este monte*" (3,11). La promesa de que Yahvé le acompañara, al parecer no es suficiente garantía para que Moisés acepte la misión. Yahvé le otorga tres poderes a Moisés: el cayado que se convertirá en serpiente, la mano con la lepra y el poder para convertir el agua en sangre (4,1s). Todas estas señalas tienen el carácter de otorgar seguridad al enviado, la seguridad de que actúa en nombre de Yahvé.

- La inseguridad y el temor de Moisés. El narrador nos presente a Moisés, en primera instancia como un personaje inseguro de sí mismo (alega problemas de habla). En 2,1s, el texto nos deja entender que Moisés fue educado en la corte, por lo tanto conoce el poder que tiene el Faraón. El temor de Moisés al parecer viene de ese conocimiento, además por la forma en que salió de Egipto (2,15s). Ante la idea de volver nuevamente a Egipto, es normal que Moisés sintiera temor; por un lado conoce el poder político de Egipto y por el otro por su carácter de prófugo.

---

a lo largo de todo el Pentateuco). El Faraón no solo será engañado y desobedecido por las matronas de su pueblo (Ex 1,17-19), sino incluso por su propia hija (Ex 2,8). Con esta ironía el narrador del libro del Éxodo, al parecer quiere enseñar a su pueblo la diferencia entre el Faraón y Yahvé.

6. Conclusiones

Iniciamos este capítulo realzando la importancia que tiene el libro del Éxodo dentro del Antiguo Testamento. Consientes de su importancia, en sus diferentes épocas y contextos, nos embarcamos a explorar nuestro texto.

El texto que hemos desarrollado es considerado como el marco general de todo un bloque teológico e histórico que ha marcado el nacimiento de Israel. Como parte de ese marco, nuestro texto refleja los acontecimientos teológicos y políticos de un pueblo que emerge desde la esclavitud.

En este sentido, el libro del Éxodo se convierte en el eje transversal que se mueve a través de todo el Antiguo Testamento. Los elementos presentes en el libro del Éxodo repercuten en todo el Antiguo Testamento.

Los temas centrales de Ex 3,1 – 4,17 son el elemento de la revelación y la propuesta de liberación por parte de Dios. El trasfondo de estos dos elementos es la realidad de un pueblo oprimido. En nuestro texto, la realidad del pueblo oprimido es la razón de toda la sección: revelación de Dios y el proyecto de liberación.

Ex 3,1 – 4,17 es la base de todo un proyecto de liberación. Un proyecto que se desarrollará no solo en el libro del Éxodo; la revelación de Dios y del nombre, marcan el inicio de la presencia de Dios en medio de Israel. A partir de la experiencia de liberación, el pueblo israelita se convierte en una nación. En este sentido podemos decir que Ex 3,1 – 4,17 tiene implicancias religiosas y políticas que van más allá del texto.

La riqueza que nos aporta el texto no se encuentra en su carácter histórico, sino en su carácter literario y teológico y de qué manera este relato se fue interiorizando dentro de la comunidad israelita. Nuestro siguiente capítulo estará centrado en profundizar ese

carácter literario y teológico y realizar una relectura del texto a partir de nuevos eventos de opresión y hazañas de liberación.

CAPÍTULO III

REFLEXIONES Y PAUTAS HERMENEUTICAS A LA LUZ DE LOS/AS OPRIMIDOS/AS ACTUALES

1. El relato de Éxodo como paradigma de liberación

El valor del relato del Éxodo no se encuentra en la determinación de la naturaleza exacta de los acontecimientos, sino en la profunda densidad "profética" que el libro intenta identificar y manifestar bajo la superficie fenoménica del dato histórico[132]. Por todo esto, el acontecimiento de la liberación es una obra "histórica" y teológica; es un llamado a la memoria, pero también y sobre todo, a la fe; es un reflejo de un pasado, pero también un mensaje siempre vivo de la acción de Dios en la trama de la historia.

Los primeros 15 capítulos del libro del Éxodo tratan específicamente de la opresión y liberación de los hebreos. Dentro de este bloque, se encuentra nuestro texto de estudio (3,1 – 4,17). El relato de la liberación es el acontecimiento fundamental en el nacimiento de la sociedad israelita como una sociedad libre. Israel es un pueblo, que emerge de la esclavitud. La revelación forma parte de elemento fundante. Es un Dios que se identifica con los esclavos.

> El acontecimiento decisivo de la liberación de la esclavitud faraónica es como la raíz siempre viva de donde nace el árbol ramificado de la historia de la salvación. No es solamente la memoria de un hecho generador en la historia socio-política de Israel; es sobre todo un acontecimiento que puede

---

[132] G. Ravasi. "Éxodo" en Rosano P., Ravasi G., Girlanda A. *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*. Traducción del Italiano por Eloy Requena y Alfonso Ortiz. Madrid: Ediciones Paulinas, 1990, págs. 633.

> renovarse siempre que Israel es esclavo, nómada, peregrino desterrado, mientras que Dios hace brillar de nuevo en su horizonte el don de la libertad[133].

Este acontecimiento adquiere una mayor importancia después de su "realización". Es decir, tuvieron que pasar varios años quizás siglos, para que el acontecimiento de la liberación se convirtiera en un hecho fundante dentro de la sociedad israelita. En este sentido Croatto señala que un acontecimiento no es visto como decisivo en la historia de una persona o de un pueblo en el momento en que acontece sino después de una mediación temporal, luego de haber donado su energía recreadora[134]. Esta afirmación de Croatto es trascendental, pues el valor del relato, como mencionamos, quizá no está tanto en su historicidad del momento, sino en cómo este acontecimiento es releído a partir de contextos posteriores de opresión.

> Lo profundo no consiste en el fenómeno histórico como puede ser tomado por una cámara registradora o registrado en una crónica, sino en su "significación" que solo es comprendida a distancia y es "dicha" en la palabra[135].

En la vida de Israel ningún suceso de opresión/liberación pudo ser idéntico a la experiencia de Egipto. El acontecimiento de la liberación, a medida que se iba alejando en el tiempo, fue acumulando su riqueza simbólica. De esta manera se fue constituyendo en *hecho fundante* de toda acción liberadora. Si queremos referirnos a todo el libro del Éxodo como un paradigma de liberación, debemos entender primero su importancia como acontecimiento y segundo a partir de su significado en un contexto diferente al de su realización.

Es posible que la narración diga más de lo que aconteció exteriormente en la gesta de la liberación. Lo que tenemos en el texto es una interpretación de lo sucedido, la cual nunca altera el acontecimiento, sino que lo enriquece con una visión más profunda.

Siguiendo esta perspectiva, podemos extraer su significancia a partir de dos realidades concretas: por un lado podemos entender que el texto transmite un mensaje

---

[133] *Ibid., pág. 632.*

[134] Severino Croatto. *Liberación y Libertad. Pautas hermenéuticas*. Buenos Aires: Ediciones Mundo Nuevo, 1973, pág. 29.

[135] *Ibid.*, 31.

hacia la liberación en un sentido de justicia y por el otro alimenta el deseo de salir del estado de opresión, asegurando que Dios oye el clamor del oprimido[136]. En este sentido el Éxodo se convierte en un paradigma de liberación en la medida que va retroalimentándose a partir de diferentes contextos de opresión. También comunica la convicción de que el ser humano no ha sido creado para ser esclavo o vivir oprimido. Desde esta perspectiva la opresión es comprendida como parte o fruto de la injusticia social y política. Frente a estas dos realidades, el texto plantea una salida, una esperanza, una tierra donde mana leche y miel (Ex 3,8).

Analizando la realidad de los oprimidos israelitas en Egipto, Croatto sostiene que la opresión en Egipto era de orden político y social, argumenta que era la autoridad del Faraón la que explotaba a grupo étnico extranjero[137]. Desde este punto de vista, el texto nos ofrece dos etapas de opresión política que saca a la luz el texto: aprovechamiento de la mano de obra (1,11s) y exterminio de todos los varones hebreos (1,16).

Esta acción (opresión) se puede entender como parte de una política de estado, que tiene como un fin último mantener la unidad y la seguridad del país, frente a dos posibles amenazas: externas (invasión de otros pueblos) e interna (revuelta de los esclavos). El texto señala que existía un cierto temor de la clase gobernante ante el crecimiento de los israelitas, ya no se trataba de un pequeño grupo de migrantes, sino de un grupo numeroso y fuerte (1,9). En este sentido, la multiplicación masiva de los israelitas resulta ser una amenaza para el estado. De esta manera, y de manera cruel, el faraón justifica su acción (opresión). *Pero cuanto más los oprimían, tanto más se multiplicaban y crecían, de manera que los egipcios temían a los hijos de Israel*[138]. Si Israel se había convertido en un pueblo numeroso y fuerte como menciona el texto, pero no dejaba de ser un pueblo socialmente esclavo, solo la intervención de Yahvé y la de un intermediario (Moisés) podían cambiar esta realidad.

---

[136] E. Nardoni. "El éxodo como acontecimiento de justicia liberador" en Revista Bíblica, Año 57. Nº 60. 1995/4. pág. 199.

[137] Croatto, *Liberación y Libertad. Pautas hermenéuticas*, pág. 38.

[138] Ex 1,12 BJ

> …mirad a los hijos de Israel forman un pueblo numeroso y fuerte que nosotros. Tomemos precauciones contra él para que no siga multiplicándose, no sea que en caso de guerra se una también él a nuestros enemigos para luchar contra nosotros y salir del país. Pusieron, pues, capataces a los israelitas para oprimirlos con duros trabajos…[139]

La secuencia liberacionista del pueblo hebreo tiene el siguiente orden: revelación de Yahvé, elección de un mediador, diseño de un de un proyecto de liberación y su posterior realización. Ex 3,1 – 4,17, abarca los tres primeros elementos, es por eso, se convierte en el marco de todo un proyecto de dimensiones religiosas y políticas.

La revelación de Yahvé tiene implicancias que van más allá de una perspectiva religiosa, es un acontecimiento de índole político. El mediador cumple una función conforme a sus capacidades humanas y sobre todo acorde al contexto donde se narra el relato. El proyecto de liberación es diseñado en su totalidad por Yahvé. El mediador se limitará a cumplir lo encomendado.

La liberación de los israelitas es un acontecimiento de proyecciones políticas y sociales. Esta forma de entender el texto es de carácter trascendental para una relectura del texto a partir del contexto latinoamericano y por qué no decir desde la realidad de las comunidades empobrecidas del Chaco boliviano (guaranís).

El acontecimiento de la liberación también se puede entender en perspectiva de salvación. Para el pueblo israelita, la liberación fue también un acontecimiento de salvación. Para el Israel esclavo y oprimido Dios mismo se constituye en su *gó'el*, es el defensor, el vengador, esto en virtud del vínculo de paternidad que lo liga a Israel (4,22). Moisés mismo es nombrado como el salvador de Israel. En la confesión de fe, en el libro de Deuteronomio, podemos vislumbrar cómo Yahvé es comprendido como el salvador de Israel.

> Mi padre era un arameo errante, que bajó a Egipto. Allí se quedó con unas pocas personas más; pero pronto se convirtió en una nación grande, fuerte y numerosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron una cruel esclavitud. Pero nosotros clamamos al Señor, Dios de nuestros padres, que

---

[139] Ex 1,9s BJ

> escuchó nuestra plegaria, volvió su rostro hacia nuestra miseria, nuestros trabajos y nuestra opresión, nos sacó de Egipto con mano poderosa y brazo fuerte en medio de gran terror, prodigios y portentos, nos trajo hasta aquí y nos dio esta tierra que mana leche y miel[140].

En esta confesión de fe, es posible distinguir dos momentos/acciones en el proceso de liberación: la primera acción, es el clamor de los israelitas, la consecuencia de esta acción, es la respuesta de Yahvé. La primera acción es de los israelitas (humano) y la segunda acción es de Yahvé (divino). El proceso de liberación empieza con el clamor de los israelitas. Dios entra en la historia después de un *ver* y un *oír*. La liberación tiene lugar no mediante un "tomar" directa de los israelitas, sino más bien por el "dar" de Dios. Es Dios el que da la libertad y salva a los israelitas de la mano de los egipcios. Y no es la libertad de un grupo, en el sentido de un conjunto social o de una clase, sino de todo el pueblo de Dios[141].

Los términos clamor (qu[c) (2,23 y 3,7) y gemido (6,5), son términos que reflejan la realidad del oprimido y que representan el grito de dolor ante la impotencia de su realidad. Estos términos no representan meros lamentos pasivos o expresiones de dolor, sino que son sentimientos que nacen desde lo más profundo del corazón oprimido.

> El verbo hebreo es un vocablo técnico del lenguaje jurídico y procesal, que designa la acción del inocente que recurre al juez para reclamar su derecho (cf. Gen 4,10; ISam 7,8-9; 2Re 8,3; Is 19,20; Prov 21,13). En los salmos son los pobres, los enfermos, los perseguidos quienes claman a Dios para que les salve: «Mi voz hacia el Señor: yo clamo, mi voz hacia el Señor: yo imploro... Hacia ti, Señor, yo clamo y digo: Tú eres mi refugio, tú mi parte en la tierra de los vivos» (Sal 142,2.6)[142].

La expresión del oprimido, es el clamor que llega a Yahvé: "He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto y he oído sus ***clamores*** a causa de sus capataces…" (3,7); "el

---

[140] Dt 26,5-9. BJ

[141] A. Bonora "Liberación/libertad" en Rosano P., Ravasi G., Girlanda A. *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*. Traducción del Italiano por Eloy Requena y Alfonso Ortiz. Madrid: Ediciones Paulinas, 1990, pág. 1043.

[142] Ambrogio Spreafico. *Guía espiritual del Antiguo Testamento. El libro del Éxodo*. Barcelona: Herder, 1995, pág. 41.

clamor de los hijos de Israel ha llegado a mí…" (v. 9). En 6,5 tenemos. "He escuchado los ***gemidos*** de los hijos de Israel, que tienen los egipcios en servidumbre…".

La palabra del oprimido es el clamor. En este caso vemos a un pueblo esclavo consciente de su situación, pero por otro lado incapaz de diseñar un proyecto de liberación por sí mismo; solo la acción de Dios, podrá abrir un camino, el camino hacia la libertad. En este sentido Croatto afirmará[143] que el alienado no solamente no tiene conciencia de lo que puede "ser" o hacer, sino que acepta que las cosas no pueden ser de otra manera. Incluso puede creer que su condición es buena, sino la mejor. *"…ojalá hubiéramos muerto a manos de Yahvé en la tierra de Egipto cuando nos sentábamos junto a las ollas de carne, cuando comíamos pan en abundancia…"*[144]. Desde este punto de vista, podemos entender la renuencia de Moisés a aceptar la misión. La liberación, no solo consiste en salir de Egipto, sino que implica la marcha por el desierto, un terreno desconocido por los israelitas. En este sentido el acontecimiento del éxodo, tiene la función primero de crear una conciencia hacia la libertad del pueblo de Israel (oprimido), antes que el acto mismo de liberación.

Los israelitas vivieron muchas situaciones de opresión extranjera, como narran los libros históricos, con efectos sociales y económicos fáciles de deducir. Experimentaron incluso la opresión social de sus propios gobernantes. Al parecer, las situaciones de opresión eran medidas según la magnitud de la situación egipcia. Aquella interpelación, "*acuérdate que fuiste esclavo (o extranjero) en la tierra de Egipto*", se repite especialmente en las prescripciones legales de contenido social (Dt 15,15; 24,18-22; Ex 22,20; 23,9; Lv 19,34-36) y es parafraseada por los profetas que más tarde criticaron las injusticias sociales (Am 3,1s; Miq 6,4; Jr 2,1ss). Por eso, el retrato de la opresión hebrea

---

[143] Croatto, *Liberación y Libertad. Pautas hermenéuticas*, pág. 33

[144] Ex 16,3 BJ

en Egipto y el relato de su liberación tuvieron un impacto tan poderoso y fecundo en la vida de Israel, como también de los grupos oprimidos en tiempos posteriores[145].

En el mundo actual, hay una gran variedad de situaciones análogas al cautiverio de Egipto. No sólo hay naciones sometidas a la esclavitud económica y política; hay también poblaciones que viven en condiciones infrahumanas, pueblos explotados o marginados de la vida social y grupos discriminados. En estos casos, el acontecimiento de la liberación, releída en el ambiente cultural y religioso de nuestro tiempo, no sólo estimula como palabra profética que critica la situación de injusticia, sino también induce a ayudar para que las personas tomen conciencia de su dignidad y de su responsabilidad de unos para con los otros; incita a la tarea de la promoción cultural para que los marginados puedan participar en la vida social y política; además, anima a la misma gente a salir de su condición deplorable y capacitarse para participar en la vida de la comunidad.

> Para nuestro caso significa que el éxodo se constituye en un hecho radical hondísimo, en el cual tanto Israel como nosotros debemos interpretar a Dios y a nosotros mismos. El éxodo se convierte en una "reserva-de-sentido" inagotable. Por ello, su donación-de sentido" es ilimitada; de ahí sus posibilidades hermenéuticas, únicas para la teología latinoamericana[146].

Los movimientos y procesos que apelan al éxodo bíblico como motivo impulsor de la praxis de liberación nos hacen tomar conciencia de que la Biblia es mensaje en la medida en que es recontextualizada y releída; de que no es una "palabra de Dios" estática y universal, depósito arcaico de revelación, sino una norma para entender *dónde se revela Dios* hoy[147].

> No es el aspecto "exterior" de "éxodo" lo que hace relevante este motivo y los textos bíblicos que lo mencionan o releen. El retorno de la cautividad babilónica o

---

[145] Severino Croatto. "La relevancia sociohistorica y hermenéutica del éxodo" en *Revista Concilium* Nro. 209, 1987, pág. 160.

[146] Croatto, *Liberación y Libertad. Pautas hermenéuticas*, 29.

[147] Severino Croatto. "La relevancia sociohistorica y hermenéutica del Éxodo" en: Revista Concilium Nro. 209, 1987, pág. 164.

> el regreso de los judíos a Israel tuvieron ese carácter; pero la mayoría de los procesos que se han alimentado del mensaje del Éxodo no fueron "salidas" de lugares de cautividad para "ir" a un lugar libre, sino actos de *liberación* en el propio lugar donde se sufría la dominación interna o externa. Por eso nos interesa valorar el motivo bíblico del "éxodo" en cuanto *suceso de liberación*[148].

A los que sufren una situación semejante a la de los israelitas en Egipto, la narración del éxodo les despierta la conciencia de su dignidad, los mueve a pensar en la posibilidad de salir del estado de opresión y les estimula la responsabilidad para actuar.

> La acción liberadora de Dios se describe ampliamente con cinco expresiones: con mano poderosa, con brazo fuerte, con gran terror, con prodigios, con portentos. El "poder" de Dios es liberador, mientras que el "poder" humano hace esclavos. Y el poder de Dios es el amor: "Porque el Señor os amó y porque ha querido cumplir el juramento hecho a vuestros padres, os ha sacado de Egipto con mano poderosa y os ha librado de la casa de la esclavitud, de la mano del faraón, rey de Egipto" (Dt 7,8). El Señor libera para introducir en la tierra del paraíso, donde mana leche y miel. No se trata solamente de libertad interior y privada del individuo, sino de una sociedad nueva[149].

Asumir hoy la experiencia del Dios del éxodo es luchar en su nombre contra toda forma de injusticia y de opresión. Por eso la relevancia histórica del éxodo no está agotada. Al contrario, su carácter paradigmático y fundacional se ensancha en la medida en que es reapropiado como símbolo religioso en los procesos actuales de liberación

En tal caso los textos que tratan el tema de la liberación, y que se condensan en el motivo del éxodo, no tienen mejor lector que el oprimido que busca su liberación.

---

[148] *Ibid.*, 156.

[149] A. Bonora. "Liberación/libertad" en Rosano P., Ravasi G., Girlanda A. *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*. Traducción del Italiano por Eloy Requena y Alfonso Ortiz. Madrid: Ediciones Paulinas, 1990, pág. 1043.

2. Hacia una relectura de Ex 3,1 – 4,17, desde la realidad del pueblo guaraní[150]

El relato del Éxodo, leído desde una realidad de opresión, pobreza, exclusión, muerte, etc., sigue recreando su valor como un referente de la liberación. Este acontecimiento (relato) es un referente de liberación para los pueblos empobrecidos y oprimidos. La experiencia de liberación del Éxodo, para los pueblos oprimidos, es comprendida como un acontecimiento que no está terminado.

Desde la realidad de las comunidades empobrecidas y oprimidas de Bolivia (guaraní, quechua, aymara, urus, etc.), el valor de este acontecimiento no se encuentra solo en su historicidad, sino en su significado como evento que motiva a leer a partir de nuevas situaciones de opresión.

En esta sección, realizaremos una relectura del texto de Ex 3,1 – 4,17 a partir de una realidad concreta de opresión: a partir de la realidad de las comunidades cautivas guaranís. Los contextos entre estas dos realidades (israelita y guaraní), tienen acercamientos similares, en cuanto a situaciones de opresión y una propuesta de liberación.

No pretendemos realizar paralelismos entre estas dos realidades, como tampoco queremos forzar al texto a interpretaciones que no estén acorde a su significado. Estamos consientes de las diferencias contextuales; lo que pretendemos es encontrar un puente

---

[150] El término guaraní hace referencia a un grupo lingüístico: el grupo tupi-guaraní. A la llegada de los europeos a América del Sur a inicios del siglo XVI, este grupo lingüístico era uno de los de mayor extensión territorial. En Bolivia, son cinco los grupos o etnias que pertenecen a este grupo lingüístico: los *yuki*, en la provincia Carrasco del departamento de Cochabamba; los *siriono*, en la provincia guarayos de Santa Cruz; los *tapieté*, en la provincia gran chaco de Tarija; los *guransug-we*, en el departamento de Santa Cruz y, finalmente, los *guaraní-chiriguanos*. *Cf*. J. Ros, I. Combes. *Los indígenas olvidados. Los guaraní-chiriguanos urbanos y periurbanos en Santa Cruz de la Sierra*. La Paz: FUNDACIÓN PIEB, 2003, pág. 18.

hermenéutico entre estas dos realidades y rastrear de qué manera el texto puede servir como instrumento de lucha para el pueblo guaraní.

2.1. Contexto social y político del pueblo guaraní

La población guaraní se encuentra asentada en tres Departamentos de Bolivia (Santa Cruz, Sucre y Tarija), pero para efectos de esta investigación, nos limitaremos a desarrollar el contexto de los y las guaranís de la región de Alto Parapetí, Provincia Cordillera, Departamento de Santa Cruz. Durante varias décadas estas comunidades no solo fueron ignorados por los gobernantes de turno, sino que también fueron despojados de sus tierras y sometidos a trabajos de servidumbre en condiciones de esclavitud.

> Según una investigación multidisciplinaria realizada por la Cruz Roja Suiza y el Ministerio de Justicia en 2006, en Alto Parapetí perviven relaciones laborales servidumbrales en 26 haciendas. Existirían al menos 10 comunidades indígenas "cautivas" en Yaiti, Yapui, Yapumbia, Recreo, Itakuatia, Huaraka, Bajo Karapari, Alto Karapari, La Colorada y Tartagalito[151].

A mediados del año 2007, en la región de Alto Parapetí, provincia Cordillera del Departamento de Santa Cruz, se estimaba que había más de 1000 familias guaranís sometidas a trabajos de servidumbre. Esta realidad fue corroborada por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) de la Organización de los Estados Americanos (OEA). Según este organismo de la OEA, la manera más real de liberarlos de su condición de servidumbre, es devolviéndoles su territorio[152].

Para poder cambiar esta realidad, a mediados del año 2008, el Gobierno boliviano, por intermedio del Ministerio Publico, realiza varios intentos por ingresar al lugar y tener

---

[151] La lucha por la Tierra y la libertad en Alto Parapetí, en http://www.bancotematico.org/archivos/primeraMano/archivos/alto_parapeti.pdf. Fecha de acceso: 9 de enero, 2010.

[152] J. A. Rocha. *Autonomías indígenas, construcción de nación y fortalecimiento del estado. Estudios de caso en las regiones Norte de Potosí, guaraní del Isoso y Kallawaya*. La Paz: PIEB, 2008, pág. 74.

contacto directo con los cautivos guaranís y corroborar las denuncias realizadas por el organismo de la OEA.

En un primer momento, la operación del Estado boliviano (ingreso a la zona de Alto Parapetí) es interpretada como un acto hostil por parte de los hacendados de aquella región, quienes implementaron una férrea defensa, alegando que sus propiedades estaban siendo avasalladas y que sus derechos como propietarios estarían siendo violentados por la fuerza pública. Este argumento no fue sustentando por mucho tiempo; luego de meses de enfrentamientos, los agentes del Ministerio Público pudieron ingresar a la zona y constatar la existencia de comunidades guaranís cautivos.

Esta realidad (guaranís cautivos) es el resultado de años de abandono de aquellas comunidades por parte del Estado boliviano. En un estado elitista, las comunidades campesinas guaranís, no estaban dentro de las prioridades[153]. Según testimonios de los mismos guaranís, a consecuencia de varios factores: pobreza, olvido, falta de atención, hambre, etc., no tuvieron más remedio que pasar manos de los hacendados.

Los testimonios que tenemos de aquellas comunidades cautivas, reflejan la condición precaria en la que vivían: pobreza extrema y trabajo obligatorio. Por otro lado, los testimonios también reflejan la actitud de los hacendados frente a la situación de los/as campesinos/as guaranís. Contraria a una acción solidaria, los hacendados, aprovechando la situación crítica de los guaranís, se encargaron de amargarles la vida, sometiéndoles a trabajos en condiciones de servidumbre semejante a esclavitud.

> …he nacido en Villa Mercedes, ya no estoy ahí, conozco cuántos familias viven en cada comunidad cautiva, hasta vergüenza me da decir que los propietarios de ahí no tienen consciencia de la gente pobre guaraní que está ahí. Yo era mozo, mi obligación era acarrear agua para las gallinas y otras cosas, no se conocía el pago, solo nos daban nuestro desayuno y nuestro almuerzo nada más. Me acuerdo que el pago que les hacían a mis padres, tíos y parientes era que cada año nos daban ropa para el carnaval. Comíamos en un plato grande, *chua* lo llamamos aquí porque es hecho de madera. No había platos individuales, unas siete u ocho personas comíamos de una *chua*[154].

---

[153] *Ibid.*, 24.

[154] *Idem*

Al parecer, los reclamos por el mal trato que recibían o las iniciativas por mejorar la carga que les imponía los hacendados, eran silenciados a punta de latigazos y otros instrumentos de opresión.

> Cuando alguien reclama a fuerza de látigo nos hacen callar, cuando alguien se escapa también recibe látigo y cuando no llevamos nuestra herramienta para trabajar nos echan diciendo no hay trabajo fuera de nuestras tierras, señaló uno de los muchos testimonios difundidos hoy por la red Erbol. Los relatos revelaron que los patrones (hacendados y ganaderos) no sólo acuden a la presión psicológica o a la física, sino que vulneran la dignidad de las mujeres guaraníes que en muchos casos son violadas, y que también se han registrado asesinatos, y que pese a que fueron denunciadas la justicia, esta nunca se ha pronunciado.[155]

Estos dos testimonios reflejan una situación que recuerda la situación de los israelitas en Egipto. Pero contrario a los israelitas, estas comunidades no eran migrantes, sino que eran oprimidos y explotados en sus mismas tierras. Primero fueron despojados de sus tierras y luego relegados a condiciones de servidumbre (opresión).

Según Ex 1,8s la forma que el Faraón oprimía a los esclavos hebreos, era mediante el trabajo obligatorio (fabricación de ladrillos). El trabajo obligatorio es un mecanismo de opresión. Según testimonios, los guaranís fueron sometidos a trabajos en condiciones inhumanas, por el trabajo que realizaban no percibían salario alguno (trabajo obligatorio). En este caso, el Faraón del siglo XXI, estaría representado por el hacendado de aquella región (Alto Parapetí, Provincia Cordillera, Departamento de Santa Cruz), quienes aprovechando sus condiciones favorables (poder), se encargaron de amargar la existencia de los y las guaranís.

Según testimonios de los campesinos de Alto Parapetí, para seguir viviendo en aquella región (que en épocas anteriores les había pertenecido) y poder cultivar algunos productos para su sobrevivencia, tenían que realizar una serie de tareas de manera casi obligatoria; solo así los hacendados les permitían desarrollar sus actividades agrícolas. Además por el trabajo que ellos/as realizaban no percibían ningún salario; en uno de los

---

[155] http://www.derechos.org/nizkor/bolivia/doc/esclavos.html. Fecha de acceso: 7 de noviembre, 2010.

testimonios se menciona que cada fin de año, les proporcionaban alimentos y ropa por el trabajo que realizaban.

2.2. Hacia una liberación del pueblo guaraní: perspectiva social y política

El texto distingue a los hebreos dependientes de una acción divina para su liberación, solo el clamor hace que Yahvé se acuerde de la promesa hecha a sus antepasados. El clamor y la promesa son los dos elementos que hacen que Yahvé entre en la historia del pueblo hebreo. Dentro de las comunidades guaranís, los cambios sociales del momento (ascensión de un presidente indígena), hacen que muchos sectores empobrecidos y explotados, entre ellos los guaranís, tomen conciencia de su realidad. La realidad del momento hace que sea posible pensar en una liberación.

Una de las situaciones tiene que ver con la ascensión de un presidente que pertenece a los sectores empobrecidos. Este hecho pasa a convertirse en un elemento que crea un despertar en los sectores empobrecidos y oprimidos, que hasta ese momento estaban en el anonimato. A partir de ese momento, se abre una puerta hacia una nueva realidad. Con este acontecimiento, nace una nueva mentalidad en los sectores empobrecidos y oprimidos, se rompen todos los esquemas sociales. Todos los patrones culturales y sociales que hasta ese momento eran inalterables para los sectores empobrecidos, con la ascensión de un presidente indígena, empiezan a derrumbarse.

En este sentido, dentro de la experiencia liberadora de las comunidades guaranís, el protagonista inicial es el mismo oprimido (guaraní). Los agentes del Ministerio Público, cumplen la función de mediadores, más o menos equivalente al papel de Moisés en el Éxodo. Un elemento clave y que merece una atención especial y que juega un papel importante es la situación política del momento. Este elemento cumple una función esencial en el proceso de liberación del pueblo guaraní; primero crea un sentimiento de liberación y segundo empuja a la acción, hacia la libertad. Por otro lado, también cumple

la función de señalar un camino en medio de la adversidad, un camino hacia días mejores, una esperanza.

En todo proceso de liberación, el temor hacia al fracaso es inevitable. En el texto que hemos analizado, la renuencia de Moisés a aceptar la misión, está ligado a tres aspectos: inseguridad de Moisés (aspecto físico), temor al poder del Faraón (sentirse pequeño ante el Faraón) y miedo a ser rechazado por los israelitas.

El texto menciona que Moisés fue criado en la casa del Faraón y eso implica que conoce el poder social y político que tiene el Faraón. En un instante antes de aceptar la misión, se colocan en la balanza ambos poderes (Yahvé y Faraón), solo al final, Moisés acepta la misión, aunque no está convencido.

La renuncia de Moisés a aceptar la misión, se puede comprender a partir del presupuesto de que en todo en proceso de liberación el oprimido, éste no siempre está dispuesto a afrontar un proyecto nuevo y diferente. Además, en un proyecto tan trascendental, como lo es la liberación, es muy importante el carácter carismático de quien vaya a liderar la misión. En el caso de Moisés, el texto alega tres dificultades: en una primera instancia, cuando Moisés decide ayudar a los hebreos es rechazado (Ex 2,14a), su condición de fugitivo (Ex 2,14b) y dificultad comunicativa (Ex 4,10). Estos tres elementos, hacen que Moisés no quiera emprender el proyecto que Yahvé quiere encomendarlo. Por otro lado, el camino hacia lo desconocido, siempre es motivo de miedo y temor, el camino hacia el desierto implica aventurarse hacia lo desconocido, proyectarse a realidades diferentes. En esta perspectiva, antes de emprender el camino hacia la liberación, es necesario crear un sentimiento fuerte hacia la libertad en el o la oprimido/a. Para que un proyecto de liberación, tenga un final feliz, muchas veces el o la oprimido/a necesita estar consciente de su realidad y cuan convencido esta de poder cambiarla.

El sentimiento hacia la libertad, era un elemento que dentro de las familias guaranís había alcanzado cierta madurez. En el momento de emprender el camino hacia

la libertad, los y las guaranís estaban conscientes de su situación y convencidos de poder cambiarla. Este elemento, como acabamos de mencionar, no siempre es posible, debido a muchos factores, entre ellos que él o la oprimido/a se considere pequeño ante el opresor. Muchas veces el opresor utiliza varias maneras de hacer que el o la oprimido/a se considere pequeño. Una de las maneras, es mediante la presión psicológica.

Toda acción liberadora, también es una acción política. En este sentido, al igual que en el texto, en un proceso de liberación, en un determinado momento se da una lucha de poderes (Faraón vs Yahvé), (hacendados o terratenientes vs agentes del Gobierno).

La liberación es un proceso, en este caso, salir del anonimato no es el fin de la odisea, sino más bien se convierte en el principio; la liberación llega a ser como el inicio, hacia un recorrido antes de alcanzar la tierra prometida, pero no deja de ser un paso importante.

En un contexto como el de Bolivia, donde las desigualdades sociales y económicas están tan marcadas y separadas de una manera abismal, lo acontecido con el pueblo guaraní (antes, durante y después de la liberación), servirá como modelo de liberación para otros pueblos o grupos oprimidos.

2.3. Hacia una liberación del pueblo guaraní: perspectiva económica (tierra)

Para que el proceso de liberación de los y las guaranís sea completa, era necesario dotarles de tierras para que puedan vivir y también puedan desarrollas sus actividades agrícolas. En este sentido el Estado boliviano empezó a revisar y regularizar la tenencia de tierras en aquella región (Alto Parapetí). Como consecuencia de esta acción, se

comprobaron que varias propiedades no cumplían una función social[156]. De esta manera, muchas propiedades fueron expropiadas y distribuidas entre las comunidades liberadas. Una de las primeras propiedades a ser expropiada y luego repartida entre las comunidades guaranís fue la estancia denominada Caraparicito en Alto Parapetí, provincia Cordillera del departamento de Santa Cruz con una dimensión de 36 mil hectáreas. Esta propiedad fue entregada a las comunidades guaranís como parte de ese proceso de liberación.

> …exigimos el estricto cumplimiento de la reforma agraria y de la nueva Constitución Política del Estado, de las leyes vigentes a nivel nacional, dijo el secretario de Tierra y Territorio de la Capitanía de Alto Parapetí, José Yamangay. Ha llegado el momento en que tenemos que aplicar la justicia, hermanos. Con este castellano prestado muchas veces nos equivocamos, pero de todas maneras para entendernos tenemos que hacer esfuerzo. Estamos de pie, vamos a seguir luchando por la justicia, vamos a seguir eliminando, enterrando la esclavitud, vamos a seguir buscando la liberación para los demás hermanos en esta región[157].

El proceso de dotación de tierras a los y las guaranís de Alto Parapetí aun se encuentra en proceso, un proceso que empezó con la liberación, que seguirá su camino por el desierto antes de alcanzar la tierra prometida. Este proyecto de liberación se completará cuando todos los y las guaranís hayan alcanzado la tierra prometida, mientras tanto, el proyecto sigue su curso.

3. Conclusiones

El sentimiento de libertad de los y las oprimidos/as se convierte en un mecanismo importante en un proceso de liberación. Para que una propuesta de liberación tenga éxito, a veces es necesaria una ayuda externa. En Ex 3,1 – 4,17 ese mecanismo externo es la presencia de Yahvé; en cambio, en la experiencia de los guaranís, es la situación social y

---

[156] Función social, en el marco agrario, significa que las tierras en manos de la sociedad privada tiene que ser productivos. Es una forma o manera de frenar la acumulación de tierras en manos de empresas o consorcios privadas.

[157] http://www.cejis.org/notpren/032009/190309_1.html. Fecha de acceso: 10 de enero, 2010.

política del momento. La solidaridad juega un papel importante en un proceso de liberación.

Todo proceso de liberación, tiene obstáculos. Dentro de la experiencia de liberación de los guaranís, el obstáculo mayor, es el miedo que siente el o la oprimido/a frente al opresor. Este elemento sino se supera, puede convertirse en un elemento de indecisión, por lo tanto puede hacer que el proyecto fracase.

A partir de la experiencia de los guaranís y del texto podemos rescatar algunos elementos teológicos, entre ellos: la presencia de Yahvé en medio de los y las oprimidos/as, la tipificación y la toma de postura a favor de los oprimidos y comprender que el proceso de liberación es un acto de justicia.

El sentido de libertad, es parte de la humanidad. En todas las épocas y contextos a través de la historia podemos ver donde hubo opresión, se dieron procesos de liberación. Estos cambios sociales, muchas veces fueron opacados por acciones violentas, tango de los oprimidos como de los opresores. Un contexto de desigualdad social, económica y política, siempre dará lugar a proyectos de liberación. En medio de esa realidad, el texto recobrará su vitalidad y su sentido. En un medio de opresión el acontecimiento del Éxodo siempre será un paradigma de liberación. En perspectiva, la humanidad no fue creada para ser esclavo.

CONCLUSIÓN FINAL

El texto que investigamos marca el inicio de todo un proyecto que tiene implicancias en todo el Antiguo Testamento. Los temas centrales de esta sección son: la opresión de un pueblo esclavo, la revelación de Dios y el proyecto de la liberación. Ex 3,1 – 4,17, es el inicio de una relación entre Yahvé e Israel, una relación que marcará todo el Antiguo Testamento. Los tres elementos que hemos desarrollado en toda la investigación, son los ejes transversales de toda la sección y tienen implicancias en todo el Antiguo Testamento. En este sentido, esta sección se puede considerar como el marco teológico y político de todo el Antiguo Testamento.

Cuando hablamos de un marco teológico nos referimos a la revelación de Dios, pues a partir de Ex 3,1 Dios pasa a identificarse con el pueblo israelita. La revelación es el inicio de una relación religiosa e histórica entre Yahvé e Israel que marcará todo proyecto teológico del pueblo de Israel. En el aspecto político, a partir del proyecto de la liberación y su posterior realización, Israel pasa de ser un pequeño grupo de migrantes a una nación organizada. En este sentido, Moisés, se convierte en su primer líder político y religioso.

Como acabamos de mencionar, Ex 3,1 – 4,17 se puede considerar como el marco general de todo un bloque teológico e político que ha marcado el nacimiento de Israel. Como parte de ese marco, el texto que investigamos refleja los acontecimientos teológicos y políticos de un pueblo que emerge desde la esclavitud.

Un análisis del trasfondo histórico del Éxodo a partir de dos propuestas (bíblica y extra bíblica) nos ayuda a clarificar el horizonte histórico y teológico, para una aproximación exegética al texto. Esta entrada nos ayuda a ampliar nuestro enfoque más allá del texto bíblico.

En cuanto a la formación del texto, hemos sintetizado tres épocas que han marcado la formación del libro del éxodo. Por otro lado, también es pertinente hablar de los diferentes momentos fundantes en el tiempo que han marcado la vida de Israel y han alimentado a la formación del texto.

La riqueza que nos aporta el texto no se encuentra en su carácter histórico, sino en su carácter literario y teológico y de qué manera este relato se fue interiorizando dentro de la comunidad israelita.

En el texto que desarrollamos, la liberación de los israelitas de la esclavitud se puede entender como un acto de justicia de parte de Dios. Esta acción es el cumplimiento de una promesa realizada a los patriarcas (Gen 46,3s). Desde nuestra realidad se puede entender que Dios de ninguna manera aprueba una situación de esclavitud.

Los elementos de opresión/liberación se convierten en los ejes transversales que mueven todo ese proyecto de salvación: el texto narra la realidad de un pueblo oprimido (político y social), frente a esta situación, tenemos a un Dios que se identifica con el oprimido y decide liberarlos.

El texto muestra a los israelitas como sujetos dependientes de una acción divina para su liberación, solo el clamor, hace que Yahvé se acuerde de la promesa y decide liberarlos. Dentro de las comunidades guaraníes, los cambios sociales y políticos crean conciencia de la situación. El resultado de este elemento es la liberación de la servidumbre. La liberación, como en el caso de los israelitas, es un proceso que va más allá del acontecimiento del momento y tienen implicancias políticas y sociales.

ANEXO
TESTIMONIOS DE CAMPESINOS/A GUARANIS[158]

Benito Segundo

He nacido en Villa Mercedes, ya no estoy ahí, conozco cuántos familias viven en cada comunidad cautiva, hasta vergüenza me da decir que los propietarios de ahí no tienen consciencia de la gente pobre guaraní que está ahí.

Yo era mozo, mi obligación era acarrear agua para las gallinas y otras cosas, no se conocía el pago, solo nos daban nuestro desayuno y nuestro almuerzo nada más.

Me acuerdo que el pago que les hacían a mis padres, tíos y parientes era que cada año nos daban ropa para el carnaval. Comíamos en un plato grande, *chua* lo llamamos aquí porque es hecho de madera. No había platos individuales, unas siete u ocho personas comíamos de una *chua*.

Nunca me voy a olvidar que mis pies se ponían verdes, nunca me voy a olvidar porque mis abarcas viejas se soltaban en el Chaco. No había enfermeros, alguna vez el patrón nos daba algunos calmantes.

Han salido de ese lugar cerca de 80 familias porque hemos reclamado mejor trato, pero el patrón nos ha votado. Las 80 familias están muy mal, tal vez algunos mejores porque han alcanzado ser profesionales como albañiles. La mayoría no tiene ningún tipo de apoyo.

Miguel Gonzales (60 años) de Alto Parapeto

He trabajado en ganadería, de vaquero, como administrador, pero ha pasado el tiempo y me ha desconocido el señor Óscar Peña (el patrón) y me sacó de su finca, eso lo ha hecho por no indemnizar por los años de trabajo, porque eran muchos.

Al mes me pagaban 300 bolivianos en ropa y comida. Mi madre también era pagada con ropa. Esté enfermo o no igual hacía las cosas. Para ellos no podíamos enfermarnos. Le digo que Dios me escucha, he votado lágrimas y no puedo olvidarme cómo eran los tratos. Aguantamos por temor y porque no hallamos dónde irnos.

---

[158] Los testimonios fueron extraídos: http://www.radiolaprimerisima.com/noticias/alba/27728. fecha de acceso: 9 de enero, 2010.

Como éramos humildes nos amenazaban y nos metían huasca con lazo, con lo que sea, hasta cinco huascas si uno se atrevía a levantar la voz. Uno no es digno de levantar la voz y decir por qué del abuso. Si uno se escapaba era encontrado y le metían huasca. Donde yo vivía había 40 personas para un solo patrón.

Minisa Salero (53)

Desde niña he crecido en la casa del patrón, desde los siete años ya llevaba comida a largas distancias donde sus peones. Con mi madre sufríamos mucho y cuando mi madre se reveló porque me hacían trabajar mucho ha perdió la vida en la hacienda.

Ya estoy mayor, pero no tengo una tierra para cultivar, el patrón viene y nos quiere sacar de nuestra casa. Vivimos en una casa con mis hijos, pero el patrón quiere sacarnos. El padre nos ha explotado y ahora es el hijo el que nos sigue explotando.

Sigo trabajando para ganarme la vida, sigo llegando donde el patrón para que me de algo de alimento, trabajo y me paga con alimento. Desde mis abuelos, mis papas, nosotros y mis hijos seguimos trabajando para esa gente.

Ismael Chávez (Comunidad La Colorada, de la capitanía de Alto Parapetí, provincia Cordillera).

Nosotros trabajamos de seis a seis y a veces de noche con nuestra propia herramienta, ni así nos pagaban bien los patrones. Hacíamos todo como sembrar pasto, el chaqueo, fumigamos, ordeñamos, todo hacíamos. Si no llevamos nuestra herramienta no nos da trabajo. Nos da un jornal de 12 ó 15 pesos con víveres.

Para la ropa nosotros tenemos que salir a trabajar a lado de Santa Cruz para ganar para nuestra ropa, pero no reconocen de nuestra herramienta, y cuando decimos algo nos dicen no hay trabajo y váyase.

En este lugar ahora hay mucha gente que trabaja, los que están bloqueando son los que estamos trabajando en esa propiedad. Yo me he salido calladito nomás hace 10 días, ellos no saben, ya 10 días que estoy acá.

Fidel Cejas, dirigente de la capitanía de Alto Parapetí

Nosotros vivimos una cruda realidad en Alto Parapetí, es importante hacer conocer que hay esclavos. Desde muy chico me he quedado en hacienda como mozo, porque mi padre murió, y trabajaba en todo lo que se tiene que hacer, porque no hay trabajo específico. Tenía que levantarme a las cuatro de la mañana para preparar el mate y ensillar el caballo. Pero a uno no le pagan. Por ejemplo, hasta que he tenido mi pareja no he sabido que era plata (dinero), solo recibía ropa y comida.

En toda la Capitanía de Alto Parapetí nadie da un buen trato a nuestros hermanos y eso es triste cuando empezamos a recordar sobre el abuso psicológico, físico, hasta violaciones a las hijas de nuestros hermanos y asesinatos también. Se ha denunciado pero las autoridades no hacen justicia cuando se hace la denuncia.

Ellos no quieren que se descubra de todo el maltrato que hacen con nuestros hermanos, porque no dejan sembrar porque uno tiene que estar trabajando con ellos permanentemente, más es la deuda, deuda y deuda de nosotros, porque muchos no sabemos ni leer ni escribir.

Nunca hemos visto dinero, todo nos han pagado con víveres, con ropa una vez al año, ellos (ganaderos) son los que compran. Lo demás nosotros teníamos que comprarnos vendiendo nuestras gallinitas.

Nosotros tenemos certificado de nacimiento y carnet de identidad, pero cuando se hacen las votaciones vivimos una situación crítica, porque los patrones y los terceros nos obligan a votar por uno y después sacan su alcohol.

Por eso decimos que somos esclavos, nosotros dependemos de ellos y no respetan nuestros derechos. Cada patrón maneja a sus esclavos como quieren en las elecciones y ellos saben si no votamos como ellos quieren, y el que no vota lamentablemente tiene que irse de su terreno.

BIBLIOGRAFÍA

Biblias

Antiguo Testamento Interlineal hebreo-español Pentateuco. Tomo I. Traducción literal al castellano por Ricardo Cerni. Barcelona: CLIE, 1990.

Biblia de Jerusalén. 1978. Traducción bajo la dirección de la Escuela Bíblica de Jerusalén. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Schokel, Luis Alonso. *Biblia del Peregrino. Antiguo Testamento Prosa Edición de Estudio*. Tomo I. (2da ed.). Estella: Verbo Divino, 1998.

Obras de consulta

Brown R., Fitzmyer J., Murphy R. *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Antiguo Testamento*. Estella: Verbo Divino, 2005.

Diccionario de la Biblia. Guía básica para los temas, personajes y lugares bíblicos. Traducción del Inglés por José Pedro Tosaus Abadía. Barcelona: Paidós Ibérica. 1998.

Farmer R., William. *Comentario Bíblico Internacional. Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*. Estella: Verbo Divino, 1999.

Levoratti, J. Armando. Comentario Bíblico Latinoamericano. Antiguo Testamento Vol. I. Estella: Verbo Divino, 2005.

Rosano, P., Ravasi, G. y Girlanda, A. *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*. Traducción del Italiano por Eloy Requena y Alfonso Ortiz. Madrid: Ediciones Paulinas, 1990.

Westermann, C. Jenny, E. *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. Tomo II. Madrid: Cristiandad, 1978.

Libros

Andiñach, R. Pablo. *El libro del éxodo*. Salamanca: Sígueme, 2006.

_____. *El libro del éxodo. Comentario para exégesis y traducción*. Miami: Sociedades Bíblicas Unidas, 2008.

Albertz, Rainer. *Historia de la Religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*. Vol. I. Traducción del Alemán por Dionicio Mínguez. Madrid: Trotta, 1999.

_____. *Historia de la Religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*. Vol. II. Traducción del Alemán por Dionicio Mínguez. Madrid: Trotta, 1999.

Auzou, Georges. *De la servidumbre al servicio. Estudio del libro del éxodo*. Traducción del Francés por Constantino Ruíz-Garrido. Madrid: Fax, 1965.

Blenkinsopp, Joseph. *El Pentateuco. Introducción a los cinco primeros libros de la Biblia*. Traducción del Inglés por José Luis Sicre. Navarra: verbo Divino, 2001.

Castel Francois. *Historia de Israel y Judá. Desde los orígenes hasta el siglo II d. C.* Navarra: Verbo Divino, 1984.

Cornfeld, Gaaliah. *Arqueología de la Biblia. De Abraham a Jesús*. Traducción del Inglés por Amanda Dalia Ares. Buenos Aires: Víctor Lerú, 1980.

Childs S., Brevard. *El libro del Éxodo. Comentario crítico y teológico*. Traducción del inglés por Enrique S. Giménez-Rico. Navarra: Verbo Divino, 2003.

Croatto, J. Severino. *Liberación y Libertad*. Pautas hermenéuticas. Buenos Aires: Ediciones Mundo Nuevo, 1973.

De Vaux, Roland. *Historia Antigua de Israel I. Desde los orígenes a la entrada a Canaán*. Madrid: Cristiandad, 1975.

_____. *Historia Antigua de Israel I. Desde los orígenes a la entrada a Canaán*. Madrid: Cristiandad, 1975.

Finkelstein, I. y Silberman, N. *La Biblia desenterrada. Una nueva visión arqueológica del Antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*. Traducción del Inglés por José Luis Gil Aristu. Madrid: SIGLO XXI DE ESPAÑA EDITORES S.A., 2003.

García L., Félix. *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*. 2da edición. Navarra: Verbo Divino, 2004.

Gaalyah, Cornfeld. *Arqueología de la Biblia. De Abraham a Jesús*. Traducción del Inglés por Amanda Dalia Ares. Buenos Aires: Editorial Victor Leru, 1980.

Norman K., Gottwald. *La Bíblia hebrea: una introducción socio-literaria*. Traducción del Inglés por Alicia Winters. Colombia: Seminario Teológico Presbiteriano y Reformado. 1992.

Pirenne, Jacques. *Historia universal: grandes corrientes de la historia*. Volumen I. Barcelona: Editorial éxito, S.A. 1973.

Pixley, Jorge. *Éxodo: Una lectura evangélica popular*. México: Casa Unida Publicaciones S.A. 1983.

Ramírez K., José Enrique. *Para comprender el Antiguo Testamento*. SEBILA: San José, Costa Rica, 2009.

Ros, José y Combes, Isabelle. *Los indígenas olvidados. Los guaraní-chiriguanos urbanos y periurbanos en Santa Cruz de la Sierra*. La Paz: FUNDACIÓN PIEB, 2003, pág. 18.

Rocha, José Antonio. *Autonomías indígenas, construcción de nación y fortalecimiento del estado. Estudios de caso en las regiones Norte de Potosí, guaraní del Isoso y Kallawaya*. La Paz: PIEB, 2008.

Sanford, W. Allan, D. Bush, F. *Panorama del Antiguo Testamento. Mensaje, forma y trasfondo del AT*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1995.

Sogín J., Alberto. *Nueva historia de Israel. De los orígenes a Bar kochba*. 2da edición. Traducción del Italiano por Víctor Morla. Bilbao: DESCLÉE DE BROUWER S.A., 1997.

Von Rad, Gerhard. *Teología del Antiguo Testamento. Vol I.* (8va Ed). Traducción del Alemán por Victoriano Martín Sánchez. Salamanca: Sígueme, 2000.

Artículos de revistas y periódicos

Croatto, Severino. "La relevancia sociohistorica y hermenéutica del éxodo" en *Revista Concilium* Nro. 209, 1987.

Nardoni, Enrique. "El éxodo como acontecimiento de justicia liberador" en *Revista Bíblica*, Año 57. Nº 60. 1995/4.

Documentos de Internet

http://www.bancotematico.org/archivos/primeraMano/archivos/alto_parapeti.pdf. Fecha de acceso: 9 de enero, 2010.

http://www.derechos.org/nizkor/bolivia/doc/esclavos.html. Fecha de acceso: 7 de noviembre, 2010.

http://www.cejis.org/notpren/032009/190309_1.html. Fecha de acceso: 10 de enero, 2010.

http://www.radiolaprimerisima.com/noticias/alba/27728. Fecha de acceso: 9 de enero, 2010.